NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA - Vol. XLVIII. Fasc. 1 - Anno 1982

VOLUMEN XLVIII FASCICULUS I MCMLXXXII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1982

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore, 7 – 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual subscription is 20.000 Lire in Italy, and 25$ US outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

VOLUMEN XLVIII FASCICULUS I MCMLXXXII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1982



SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium*... I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHONMETZER *Enchiridion... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Echos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905).
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL^{2}	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847²)
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957² ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας* (ἐν Ἀθήναις 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Etudes Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Etudes Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskij Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

OCP 84 (1982) 5-18

Zum Ursprung des Filioque: Das Filioque und der römische Primat

Man muß wohl zugeben, daß die beiden Lehrpunkte, vom Ausgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn und von der Nachfolge im Amt des Erstapostels Petrus, durch die Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag die wichtigsten Kontroversfragen zwischen Ost und West gewesen und geblieben sind. Gewiß kann man fragen, welche dieser beiden Lehren mehr oder zutiefst die Trennung verursacht hat, ob vielleicht nur die des römischen Primates. Theologisch und dogmatisch gesehen ist zweifellos der Ausgang des Hl. Geistes viel bedeutender und wichtiger als die Frage nach dem höchsten Rang in der Kirche, obschon, in der gegenwärtigen Zeit einer innerkirchlichen Krise und einer verstärkten Hinwendung des Menschen und auch des Christen zur empirischen Welt, Fragen, die das Innere des transzendenten Gottes betreffen, oftmals, als abstrakt und dem konkreten Leben des Menschen fern, vernachlässigt und beiseitegeschoben werden.

Im Augenblick aber soll uns nicht die mehr oder weniger größere Wichtigkeit der einen oder anderen Frage beschäftigen, sondern noch ein anderes Problem, ob nämlich zwischen dem Filioque und dem römischen Primat ein Zusammenhang besteht, und wenn ja, welcher Natur dieser Zusammenhang ist. Handelt es sich hier um eine Tatsache oder nur um eine künstliche Konstruktion?

Im Jahre 1970 hat Wolfgang Ullmann einen, wenn auch recht unausgegorenen, so doch sehr anregenden Artikel veröffentlicht, *Das filioque als Problem ökumenischer Theologie* (1), in dem er auf unser Problem zu sprechen kommt.

(1) Wolfgang ULLMANN, *Das filioque als Problem ökumenischer Theologie*, *Kerygma und Dogma*, 16 (1970) (= ULLMANN) S. 58-76.

Zu Beginn wirft Ullmann mehrere einschlägige Fragen auf: Ist das Filioque eine echte dogmatische Sachfrage oder vielmehr eine politische Frage (2)? Ist es ein dogmatisches Problem von kirchentrennender Bedeutung (3)? Man könnte meinen, Ullmann bejahe dies. Denn er verweist auf Karl Barth, dessen Haupteinwand gegen die griechische Trinitätslehre — d.h. daß der Hl. Geist vom Vater allein ausgehe — darin besteht, daß so eine Diskrepanz zwischen immanenter und ökonomischer Trinitätslehre entstehe (4). Wenn dies stimmt, erweist sich das Filioque als eine eminent dogmatische Frage.

Ullmann nimmt zur Trinitätslehre des hl. Augustinus Stellung. Er fragt, ob Augustinus zwischen immanenter und ökonomischer Lehre unterscheidet (5). Er findet bei Augustinus eine Neuformulierung des Filioque, "eine von der griechischen Theologie ganz und gar verschiedene Grundkonzeption: 'Deus Trinitatis' " (6) und meint, hier werde "eine grundlegende Differenz in der Auffassung der Heilsgeschichte sichtbar" (7). Auch dieses Urteil scheint anzudeuten, daß Ullmann das Filioque für eine dogmatische Sachfrage hält.

Seine Auffassung vom Unterschied zwischen augustinischer und östlicher Trinitätssicht erläutert Ullmann durch Hinweis auf einen Satz des hl. Athanasius: "Der Geist verbindet nicht den Logos mit dem Vater" (8). Unmittelbar entnimmt Ullmann diesen Text der Studie von Vladimir Rodzianko, *"Filioque" in Patristic Thought* (9).

(2) ULLMANN, S. 59-70.

(3) ULLMANN, S. 60.

(4) ULLMANN, S. 60-61. Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Band I, 1,8. Auflage, Zürich 1964, S. 502-507. Barth meint, daß die Weigerung der Orthodoxen, das Filioque anzuerkennen, weitreichende theologische Konsequenzen gehabt habe; das Fehlen des Filioque öffne der Spekulation weitesten Raum und fördere die Gefahr des Tritheismus.

(5) ULLMANN, S. 64, Zeile 6ff.

(6) ULLMANN, S. 64.

(7) ULLMANN, S. 65-66.

(8) ULLMANN, S. 66, Anm. 24. ATHANASIUS, *Contra Arianos*, 3,24: PG 26,373: ROUET de JOURNEL, Enchiridion Patristicum, 21. Auflage, 1959, Nr. 770, S. 275.

(9) Vladimir RODZIANKO, *"Filioque" in Patristic Thought, Studia Patristica*, Vol. II, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955, Part II,

Nach Ullmann besteht wohl der Unterschied zwischen Augustinus und Athanasius darin, daß Augustinus zufolge der Hl. Geist die Liebe von Vater nnd Sohn ist und daß er deshalb den Vater mit dem Logos und den Logos mit dem Vater verbindet, während Athanasius gerade leugnet, daß der Geist den Logos mit dem Vater verknüpft.

Um den Athanasiustext richtig zu beurteilen, müssen wir ihn vollständig im Zusammenhang betrachten, was weder Ullmann noch Rodzianko getan hat. Wie lautet der Text, und was will er besagen? Leugnet Augustinus wirklich, was Athanasius behauptet?

Der Text: « Οὐκ ἄρα ὡς ἔστιν ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρί, οὕτω καὶ ἡμεῖς γινόμεθα ἐν τῷ Πατρί: οὐ γὰρ ὁ Υἱὸς μετέχων ἐστὶ τοῦ Πνεύματος, ἵνα διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ Πατρὶ γένηται: οὐδὲ λαμβάνων ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, ἀλλὰ μᾶλλον αὐτὸς τοῖς πᾶσι τοῦτο χορηγεῖ: καὶ οὐ τὸ Πνεῦμα τὸν Λόγον συνάπτει τῷ Πατρί, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ Πνεῦμα παρὰ τοῦ Λόγου λαμβάνει. Καὶ ὁ μὲν Υἱὸς ἐν τῷ Πατρί ἐστιν, ὡς Λόγος ἴδιος καὶ ἀπαύγασμα αὐτοῦ: ἡμεῖς δὲ χωρὶς μὲν τοῦ Πνεύματος ξένοι καὶ μακράν ἐσμεν τοῦ Θεοῦ: τῇ δὲ τοῦ Πνεύματος μετοχῇ συναπτόμεθα τῇ θεότητι: ὥστε τὸ εἶναι ἡμᾶς ἐν τῷ Πατρὶ μὴ ἡμέτερον εἶναι, ἀλλὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἐν ἡμῖν ὄντος καὶ ἐν ἡμῖν μένοντος, ἕως αὐτὸ τῇ ὁμολογίᾳ φυλάττομεν ἐν ἡμῖν . . . // 25. Καὶ ὥσπερ υἱοὶ καὶ θεοὶ διὰ τὸν ἐν ἡμῖν Λόγον, οὕτως ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ ἐσόμεθα, καὶ νομισθησόμεθα ἐν Υἱῷ καὶ ἐν Πατρὶ ἓν γεγεννῆσθαι διὰ τὸ ἐν ἡμῖν εἶναι Πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῷ Λόγῳ τῷ ὄντι ἐν τῷ Πατρί . . . » (10)

Übersetzung: "Nicht also, wie der Sohn im Vater ist, so sind auch wir im Vater: denn nicht hat der Sohn am Geiste teil, um durch diesen/dadurch (*) auch im Vater zu sein: noch auch empfängt er den Geist, sondern er verleiht vielmehr selbst allen diesen (Geist): *und nicht der Geist verknüpft den Logos mit dem Vater* (**), sondern der Geist empfängt vielmehr vom Logos. Und der Sohn ist im Vater als (sein) eigener Logos und als sein Abglanz: Wir aber sind ohne den Geist/abgesondert vom Geist Fremde

Edited by Kurt ALAND and F. L. CROSS (= TU 64) Berlin 1957, S. 295-308; 300, Anm. 4.

(10) ATHANASIUS, Contra Arianos, 3,24: PG 26,373.

(*) Mit dem Querbalken soll eine doppelte oder mehrfache Übersetzung eines griechischen Ausdrucks angedeutet werden.

(**) Diese Worte sind von uns unterstrichen worden.

und fern von Gott(Vater): durch Teilnahme am Geist aber werden wir der Gottheit verbunden: so daß die Tatsache, daß wir im Vater sind, nicht unser (Werk) ist, sondern des Geistes, der in uns ist und in uns bleibt, solange wir ihn dnrch Einverständnis/Bekenntnis bewahren...25. Und wie wir Söhne sind und Götter durch den uns einwohnenden Logos, so werden wir im Sohn und im Vater sein, und man wird anerkennen, daß wir im Sohn und im Vater eins geworden sind, weil der Geist in uns ist, der eben im Logos ist, (im Logos) der im Vater ist...".

Wornm geht es in diesem Text? Es geht um den Unterschied, der zwischen der Sohnschaft des Logos und unserer Sohnschaft besteht, um die Stellung des Logos/Wortes in der Dreifaltigkeit und um unsere Stellung zur dreifaltigen Gottheit, zur Dreifaltigkeit, zu jeder der drei Personen. Es waltet ein Unterschied zwischen der innertrinitarischen Stellung des Logos zu Vater und Geist und der Stellung des Christen in der Heilsordnung, der Ökonomie, zu Geist, Sohn und Vater. *Der Logos* hat seine Stelle *innerhalb* der Trinität. *Wir* stehen *ausserhalb* der Trinität, werden aber in sie hineingenommen. Es geht im Text einerseits um die innertrinitarische immanente Ordnung der Personen, andererseits um die ökonomische Hinordnung oder Zuordnung des Christen zu diesen göttlichen Personen. In der immanenten Trinität betont Athanasius die sozusagen absteigende Reihenfolge der Personen, in der Ökonomie aber die von unten aufsteigende Ordnung. Der Sohn ist unmittelbar Sohn des Vaters. Um als Gott mit dem Vater verbunden zu sein braucht der Sohn nicht am Geist teilzuhaben, um so auch im Vater zu sein. Er empfängt nicht den Geist oder vom Geist. Denn so wäre ja der Geist der Zweite und der Logos der Dritte. Vielmehr ist es umgekehrt: Der Logos teilt allen (vernünftigen Geschöpfen) den Geist mit, er als Zweiter den Dritten. An der Tatsache, daß (gemäß der Schrift) der Logos den Geist verleiht, ersieht Athanasius, daß er auch als Gott nicht vom Hl. Geist empfängt. Dementsprechend verbindet auch nicht der Geist aktiv den Logos mit dem Vater, sondern der Geist empfängt passiv vom Sohne. Um also Sohn des Vaters zu seiu, brancht der Sohn als Gott kein passives Verhältnis zum Hl. Geist, da er sich ja ihm gegenüber aktiv verhält. Anders ist es bei uns und nnserer Gotteskindschaft: Um an Gott Vater teilzunehmen, brauchen wir zuerst und zuunterst die Teilnahme am Hl. Geist. Der Hl. Geist verbindet uns mit der Gottheit und so mit dem Vater in aufsteigender Linie: durch sich selbst und durch den Sohn. Denn wenn der Geist in uns ist, sind wir auch im Sohne und im Vater, weil der Geist im Logos ist wie der Logos im Vater.

Alles, was Athanasius im angeführten Text sagt, ist auch Lehre des hl. Augustinus (11), wie überhaupt gemeinsame Lehre der Väter in Ost und West. Behauptet nun Augustinus wirklich, im Gegensatz zu Athanasius, daß der Geist den Logos mit dem Vater verbindet? Er behauptet dies in einem gewissen Sinne, aber nicht im Gegensatz zu Athanasius. Wie denn? Durch seine Lehre, daß der Hl. Geist aus dem Willen, bzw. aus der Liebe Gottes hervorgehe, wie der Sohn aus der Erkenntnis (12).

(11) Zu Augustinus siehe Martin JUGIE, A.A., *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes* (= *Lateranum*, Nova Series, A. II, N. 3-4), Rom 1936, S. 12-13. Jugie bringt einige Texte, in denen sichtbar wird, wie Augustinus die Lehre der griechischen Väter über den Ausgang des Hl. Geistes erläutert hat:

"In hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec donum Dei nisi Spiritus Sanctus; nec de quo genitum est Verbum et de quo *principaliter procedit Spiritus Sanctus* nisi Deus Pater. Ideo autem addidi *principaliter*, quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur, *sed hoc quoque Pater illi dedit*... Sic enim eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet et Spiritus Sanctus spiritus esset amborum» (*De Trinitate*, XV, 17: PL 42,1081). Oder auch:

«Cum Filius de Spiritu loqueretur ait: *De Patre procedit*, quoniam Pater processionis eius est auctor, qui talem Filium genuit et gignendo ei dedit, ut etiam de ipso procederet» (*Contra Maximinum*, PL 42,770).

Siehe außerdem: Irénée CHEVALIER O.P., *S. Augustin et la Pensée Grecque, Les relations trinitaires*, Fribourg en Suisse 1940. Über Athanasius besonders S. 106-116; *114-116*.

Adolf LAMINSKI, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen, Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (= *Erfurter Theologische Studien* 23), Leipzig 1969. Siehe besonders die Ausführungen über den Ursprung des Hl. Geistes, S. 147-155, wo Laminski sich, unseres Erachtens zu weitgehend, auf Rodzianko (s. Anm. 9) stützt, S. 151 ff. Er bemerkt u.a.: "Die Konzeption des Augustinus entspricht der des Athanasios, wenn er auch für ἐκπορεύεσθαι und ἐκλάμπειν gleicherweise procedere gebraucht" (S. 154, Anm. 37). Über den Ursprung des Hl. Geistes siehe auch Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rom 1975, im Abschnitt *L'origine dello Spirito santo*, S. 494-501.

(12) Augustinus entnimmt das Filioque aus Schrift und Tradition und erläutert es nachträglich durch den Vergleich mit dem Verhaltnis

Für Augustinus ist das Ergebnis der Erkenntnis des Vaters das Wort, der Sohn, das Ergebnis des Wollens oder der Liebe des Vaters, als des ersten Prinzips, und des Sohnes, als des Prinzips aus dem Prinzip, der Hl. Geist. Vater und Sohn sind aktiv eins in der Liebe, deren passives Ergebnis der Hl. Geist ist. Die innertrinitarische Bewegung der Hervorgänge geht nur in *eine* Richtung: vom Vater zum Sohn, und vom Vater und dem Sohn oder durch den Sohn zum Hl. Geist. Was der Theologe als "absteigende Linie" konzipiert, ist jedoch keineswegs in subordinatianischem Sinne aufzufassen oder in stufenförmiger arianisch-eunomianischer Verminderung (Der Sohn ist erstes Geschöpf des Vaters, der Geist erstes Geschöpf des Sohnes.), da jede der drei Personen vollkommen und in gleicher Weise Gott ist, derselbe eine und einzige Gott. In dieser augustinischen Auffassung ist nicht jener Anthropomorphismus enthalten, demzufolge die Liebe zwischen Vater und Sohn ähnlich der Liebe eines menschlichen Vaters zu seinem Sohne wäre oder dieses Sohnes zu seinem Vater. Ullmann und die antifilioquistischen Osttheologen übertragen stillschweigend oder ausdrücklich ein solches Verhältnis auf die Trinitätslehre Augustins. Im rein menschlichen Bereich ist zwar auch — wie in der Trinität — der Vater Erzeuger und der Sohn von ihm gezeugt — abgesehen von der daneben notwendig bestehenden Mutterschaft —, aber die Liebe des Vaters zum Sohn ist psychologisch-sachlich, psychologisch-ontologisch genau so strukturiert wie die Liebe des Sohnes zum Vater. Der Sohn liebt seinen Vater genau so aktiv wie der Vater den Sohn. Ganz anders verhält sich dies im dreifaltigen Gott. Die Liebe des Sohnes in seiner Gottheit zum Vater ist nach Augustinus nicht ein aktiver Ausgang zum Vater hin, da der Sohn passiv aus dem Vater hervorgeht, sondern wird vom Sohn bei seiner Zeugung passiv vom Vater erhalten/überkommen, hat aber als aktive Einheit von Vater und Sohn zum Hl. Geist hin als passives Ergebnis die Person des Heiligen Geistes.

Verbindet also nach Augustinus, im Gegensatz zu Athanasius, der Geist den Logos mit dem Vater? Nicht in dem Sinne,

---

zwischen Erkennen und Wollen, bzw. Lieben. Daß dieser Vergleich sehr unvollkommen ist und daß ich aus ihm das Filioque nicht a priori beweisen kann, dessen ist sich Augustinus selbst bewußt. Vgl. darüber JUGIE, *De processione* (s. Anm. 11), S. 22-24.

daß der Logos prinzipiell, eher, zuerst am Geist teilhaben, von ihm empfangen müßte, um durch ihn mit dem Vater verbunden zu werden. Dies wäre ganz unmöglich, weil der Hl. Geist prinzipiell — nicht zeitlich, da in Gott alles ewig ist — später ist als der Logos. Wohl aber in dem Sinne, daß die gemeinsame aktive Liebe von Vater und Sohn zum passiven Zielpunkt mit ewiger Notwendigkeit die Person des Hl. Geistes hat. Vater und Sohn sind im Hauchen, Hervorbringen des Hl. Geistes aktiv verbunden. Nicht aber verbindet der Hl. Geist aktiv den Sohn mit dem Vater.

Sowohl Ullmann wie Rodzianko bleiben also den Beweis schuldig, daß hier eine Differenz zwischen Augustinus und den Griechen vorliegt. Als Ergebnis seiner Untersuchung bekräftigt Ullmann, daß es sich hier um zwei von Grund aus verschiedene theologische Konzeptionen der Trinitätslehre handele. Er meint dann, daß diese — tatsächlich vermeintlichen — Differenzen "Symptom eines für das Bewußtsein der alten Kirche weitgehend verdeckten dogmatischen Problems" sei, "das gar nicht im Gebiet der Trinitätslehre verwurzelt ist". In dieser Divergenz kündige sich eine Frage an, "die heute im Mittelpunkt aller theologischen Arbeit steht: Das theologische Problem der Geschichte"(13).

(13) ULLMANN, S. 67. — Auch auf orthodoxer Seite hat man versucht, das Filioque mit dem römischen Primat in Verbindung zu bringen. So leitet z.B. Olivier CLÉMENT den "übertriebenen katholischen Institutionalismus" ab vom Filioque: *Ecclésiologie orthodoxe et dialogue œcuménique*, *Contacts* 15 (1963), Nr. 42, S. 92; 103-106. Dumitru STANILOAE, *Theology and the Church*, New York 1980, S. 13 mit Anm. 2, S. 227-228, schreibt: "We can see today in this predominant Christologism, which finds its natural expression in a 'filioquism' subordinating the Holy Spirit to the Father and the Son, the root cause of the exaggeratedly institutional character of the Roman Catholic Church". Staniloae scheint beeinflußt von N. NISSIOTIS, der als Folge des Filioque in der katholischen Lehre einen "Christomonismus" zum Schaden für den Hl. Geist festzustellen glaubt. In *Le monde*, 6. Oktober 1964, S. 10, wirft er Paul VI. Mangel an Verständnis für den Hl. Geist vor. Das Buch von Staniloae ist von R. ŽUŽEK in *OCP* 47 (1981), S. 287-291, besprochen worden. Mit NISSIOTIS, *The Orthodox Ethos* (= *Studies in Orthodoxy*, I), Oxford-England 1964, S. 32-69, von uns besprochen in *OCP* 31 (1965), S. 446 ff. — hat sich eingehend auseinandergesetzt Y. CONGAR O.P., *Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45 (1969), S. 394-416.

Es geht also, wie Ullmann anschließend bemerkt, um geschichtliche Gegensätze zwischen Ost und West, nicht um Differenzen, die sich psychologisch durch die Mentalität erklären ließen, durch eine Phänomenologie von Denk- und Sprachstrukturen oder durch eine Statistik von Modellen (14).

Im letzten Teil seiner Untersuchung führt Ullmann zur Erläuterung oder Klärung der Frage noch eine weitere Idee ein: den theologischen Begriff der Gestalt (15). So fragt er denn, ob ein Zusammenhang bestehe — und wenn ja, welcher — zwischen "Gestalt des Dogmas und Rechtsgestalt der Kirche" (16). Der Artikel endet, etwas verhalten, mit einer Spitze gegen Rom durch die Behauptung, daß sich die Kirche der religiösen Herrschaft weiterentwickele zur Kirche eines jurisdiktionellen Zentralismus (17). Damit sind wir endlich, nach verschlungenen Umwegen, im Artikel Ullmanns beim Problem angelangt, ob ein Zusammenhang bestehe zwischen dem Filioque und dem römischen Primat. Allem Anschein nach bejaht Ullmann das Vorhandensein eines solchen Zusammenhangs.

Gleich hier lassen sich einige kritische Bemerkungen anbringen. Daß die Unterschiede zwischen der östlichen und westlichen Trinitätslehre in gewissen Grenzen *auch* geschichtlich erklärt werden können und müssen, daran läßt sich nicht zweifeln. Wenn aber Ullmann zur Erklärung die psychologischen Unterschiede der Mentalität oder die phänomenologischen Unterschiede von Denk- und Sprachstrukturen oder Modellen ausschließt, so ist dagegen einzuwenden, daß ja gar kein Gegensatz besteht zwischen Geschichte einerseits und andererseits Psychologie, Phänomenologie, Logik und Linguistik, sondern daß ein mannigfaltiger Zusammenhang besteht zwischen all diesen Faktoren. Insbesondere bleibt bei Ullmann dunkel, wie sich das "Gestaltproblem" von all den anderen Aspekten der Frage abhebt.

Die Frage nach einem Zusammenhang zwischen dem Filioque und dem römischen Primat kann vom Beginn der Kontroversen an durch die Jahrhunderte gestellt werden. Vielleicht aber ist es aufschlußreicher, sie zu gewissen theologisch wichtigen

(14) Ullmann, S. 68.
(15) Ullmann, S. 67-76.
(16) Ullmann, S. 74.
(17) Ullmann, S. 76.

Zeiten oder bei Theologen zu untersuchen, die den Lauf der Kontroversen in entscheidender Weise beeinflußt haben. Ohne jeden Zweifel gilt dies für beide Kontroverspunkte vom Konstantinopler Patriarchen Photius. Wie nimmt sich unsere Frage in diesem Kristallisationspunkte aus? Wie ist es vorher zu diesem Stand der Frage gekommen? Welchen weiteren Verlauf hat das Ineinander der beiden Kontroverspunkte nachher genommen? Darüber sind in den letzten Jahre mehrere Untersuchungen angestellt worden, die aber das eigentliche Problem manchmal nur streifen oder nur einschlußweise behandeln (18).

Ursprung der Lehre des Ausgangs des Hl. Geistes vom Vater allein

Wichtiger als die Frage nach einem Zusammenhang zwischen Filioque und römischem Primat ist die Frage, wie es vor Photius und bei Photius zur Behauptung gekommen ist, daß der Hl. Geist seiner Gottheit nach vom Vater allein ausgeht. Liegt der Grund dafür in der neutestamentlichen Hl. Schrift, bei den griechischen Vätern, in rein spekulativen aprioristischen Erwägungen oder gar in praktischen, kirchenpolitischen oder polemischen Beweggründen?

Wie immer es zur Verfestigung der photianischen Lehre gekommen ist — und darüber finden sich bei zeitgenössischen Autoren die verschiedensten, oft auf künstlichen Konstruktionen beruhenden Meinungen —, auf jeden Fall hat für den Theologen, der dem geschichtlichen Lauf der Dinge der Reihe nach folgt, den Vorzug die Beantwortung der Frage, wie es skripturistisch-exegetisch und patristisch, also theologiegeschichtlich zur Bildung des "a Patre solo" gekommen ist.

Rein logisch — doch nicht notwendig geschichtlich — lassen sich da verschiedene Stufen oder besser Aspekte unterscheiden, die wie folgt skizziert werden können.

(18) Wir weisen an dieser Stelle nur auf zwei Veröffentlichungen hin: Richard Haugh, *Photius and the Carolingians, The Trinitarian Controversy*, Belmont Massachussets 1975, ausführlich von uns besprochen in *OCP* 43 (1977), S. 221-225; und Erzpriester John Romanidis, *The Filioque*, in Κληρονομία 7 (1975), S. 285-314.

In Joh. 15,26 heißt es vom Paraklet/Tröster/Beistand, dem Geist der Wahrheit, "ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται", "der vom Vater her ausgeht". Die erste Stufe eines Mißverständnisses entsteht daraus, daß man diese Worte isoliert, losgelöst vom Zusammenhang der Abschiedsrede und des ganzen Johannesevangeliums betrachtet ([19]).

Auf der zweiten Stufe bleibt unbeachtet, daß im Griechischen nicht "ἐκ", "aus", sondern "παρὰ", "von her" zu lesen ist, anders als es später im Nicänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis heißt.

Auf einer dritten Stufe wird das "ἐκπορεύεται" zum "terminus technicus", zum Fachausdruck für den ewigen Ausgang des Hl. Geistes verengt ([20]).

([19]) Es geht zunächst um den Wortlaut, ob etwas wörtlich gesagt ist. So erklärt z.B. EPIPHANIUS im *Ancoratus*, daß der Logos, das Wort, wahrer Gott sei, wie aus dem Vergleich von Joh. 1,1 und 1,9 hervorgehe, obschon in Joh. 1,1 "wahrer" nicht hinzugefügt wird (Κἄν τε μὴ ᾗ ἡ λέξις προσκειμένη): HOLL, *GCS*, Band 25, Leipzig 1915, S. 10,10-13 (ἡ λέξις = wörtlich). JOHANNES VON DAMASKUS schreibt, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 11: "Wo fandest du im Alten Bunde oder im Evangelium den Namen Dreifaltigkeit (ὄνομα τριάδος) oder wesensgleich (ὁμοούσιον) oder deutlich (τρανῶς) eine Natur der Gottheit oder mit den nämlichen Worten/Wort für Wort (αὐτολεξεί) drei Hypostasen oder wörtlich (αὐτολεξεί) eine Hypostase Christi oder zwei Naturen? Da gleichwohl die heiligen Väter dies aus den gleichwertigen in der Schrift enthaltenen Ausdrücken/Worten (ἰσοδυναμουσῶν λέξεων) (entnommen haben), nehmen wir dies an und anathematisieren jene, die es nicht annehmen" (Bonifatius KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, Berlin-New York 1975, S. 122). Und über das Filioque schreibt Johannes: "Aus dem Sohn sagen wir nicht, daß der Geist ist (ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν), wir nennen ihn aber Geist des Sohnes..., und wir bekennen, daß er durch den Sohn erschienen ist und uns mitgeteilt wird" (*De fide orthodoxa*, I, 1, Kap. 8: PG 94,832A-B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, *Expositio fidei*, 1973, S. 30-31 (8,288-292). Photius sagt dann später: "Wer unserer heiligen und ruhmreichen Väter hat gesagt, daß der Geist vom Sohne ausgeht?...". "Weder in den göttlichen Aussprüchen (eloquiis/ῥήμασι) noch in den menschlichen und vom Geiste inspirierten Aussprüchen ist jemals wörtlich (κατὰ λέξιν) ausgesprochen worden, daß der Geist vom Sohn ausgeht" (*Mystagogia Spiritus Sancti*, 5, PG 102,284A-B; 91, PG 102, 385A-B).

([20]) Darüber in unserer Studie: *Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschliessende Formulierung der griechischen Theologie*

Auf einer vierten Stufe sodann wird das einfach aussagende "παρὰ τοῦ Πατρός", "vom Vater her", zum ausschließlichen "ἐκ μόνου τοῦ Πατρός", "aus dem Vater allein", in weiterer Verengung des Problems ([21]).

Mit der Verengung des Beisatzes "der vom Vater her ausgeht" (Joh. 15,26) hängt noch ein weiterer Umstand zusammen, der weittragend in seinen Folgen ist: Wenn in der Abschiedsrede der Mensch, ja der Gottmensch Jesus Christus, der Sohn Gottes, nach dem Johannesprolog das Wort, der Logos, einen anderen Tröster verheißt, so spricht er als der Gottmensch, als Gott und als Mensch in seiner Personeinheit von seinen Beziehungen zum Vater und zum Hl. Geist, wobei zu beachten ist, daß nur der Sohn, Jesus Christus, Fleisch angenommen hat, Mensch geworden ist, während sowohl der Vater als auch der Hl. Geist reine Geistpersonen sind ([22]), so daß, was von ihnen in menschlicher Sprache durch menschliche Bilder, Symbole oder Sinnbilder, und menschliche Begriffe ausgesagt wird, in anderer Weise gilt, in analoger Weise, als das, was vom Mensch-Gewordenen berichtet wird. Daher muß bezüglich der Beziehungen Jesu Christi zum Vater und

(381-1981), *OCP* 47 (1981), S. 5-54; *17ff*. Wie Gregor von Nazianz verengt hier auch Athanasius, wenigstens nach LAMINSKI, (s. Anm. 11) S. *149-155*. Aber hat Athanasius wirklich des Verb ἐκπορεύεσθαι als terminus technicus für den Ausgang des Hl. Geistes zugrunde gelegt? Zur Karolingischen Zeit weist der Lateiner Ratramnus darauf hin, daß ausgehen (procedere, griechisch ἐκπορεύεσθαι) an sich den Ausgang des Hl. Geistes nicht genügend vom Ausgang des Sohnes aus dem Vater unterscheidet, da der Sohn auch von sich in Joh. 8,42 sagt: "Ego ex Deo processi (ἐξῆλθον), et veni (ἥκω)". Die Vulgata übersetzt in Joh. 15,26 das ἐκπορεύεται ebenfalls mit procedit. RATRAMNUS, *Contra Graecorum opposita*, Buch II, Kapitel II, PL 121,247A-B. Darüber schreibt Richard HAUGH, (s. Anm. 18), S. 116-117; 166-167.

([21]) Wie dem Wortlaut nach selbst ganz verengende Schriftworte eine andere göttliche Person oder die beiden anderen göttlichen Personen einschließen, dafür sind Schriftstellen wie Mt. 11,27, Joh. 17,3 und 1 Kor. 2,10-11 zusammengenommen oder Mk. 13,32 (über das Nichtwissen des Jüngsten Tages) zusammen mit Joh. 15,15 und 16,12ff. eine Illustration. Dies Argument wird schon von Athanasius, später von Bekkus/Vekkos und vom Aquinaten gebracht. Siehe darüber u.a. M. JUGIE A.A., *De processione* (s. Anm. 11), S. 70ff.; 70-71, Anm. 1 (über Thomas von Aquin); 73, Anm. 2 (über Athanasius).

([22]) EPIPHANIUS schreibt z.B. *Haeresis* 55, Nr. 5 (Contra Melchisedechianos): "*Οὐ γὰρ σάρκα ἐνεδύσατο τὸ Πνεῦμά ποτε*": PG 41,972A-989A; 980D10f.

zum Hl. Geist ohne Trennung genau unterschieden werden, was von ihm als Mensch und was von ihm als Gott gilt. Ebenso muß in den Beziehungen des Gottmenschen, wie des Vaters und des Hl. Geistes, zu den Gläubigen und zur Kirche auf den Unterschied geachtet werden, der zwischen innergöttlichen, innertrinitarischen und ökonomischen, heilsgeschichtlichen Beziehungen besteht. Es ist derselbe dreifaltige Gott, es sind dieselben göttlichen Personen, die sich — wenn auch je anders — in der Ordnung der Schöpfung und der Erlösung, entsprechend der innertrinitarischen Ordnung offenbaren.

Um einzusehen, daß der Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und Sohn, wie vom Vater durch den Sohn, biblische Lehre ist, braucht der Theologe unumgänglich eine folgerichtige Logik, eine rationale — nicht rationalistische — allgemeingültige menschliche Philosophie, die den inneren Widerspruch vermeidet, braucht er konkret die analoge menschliche Gotteserkenntnis, d.h. eine zugleich positive wie negative und steigernde Theologie.

In der neutestamentlichen Hl. Schrift werden die Beziehungen der göttlichen Personen zueinander teils mit Worten bezeichnet, die Ausgänge besagen, teils mit Ausdrücken wie "senden" und "gesandt werden", "verkünden" und "hören", "geben" und "nehmen" oder "empfangen", wobei einige dieser Ausdrücke ausdrücklich gebraucht werden, andere aber nur einschlußweise oder vorausgesetzt. Es handelt sich also um relative, einander entsprechende Begriffe, um Relationen, worauf die immer klarer und ausdrücklicher werdende Lehre der Patristik, der katholischen Theologie und des katholischen Lehramtes beruht, daß, da der Substanz, dem Wesen und der Natur nach nur ein einziger Gott existiert, die realen Unterschiede der göttlichen Personen nur relativ, real-relativ, nicht absolut — substantiell oder akzidentell — sein können [23].

[23] Siehe das Bnch von CHEVALIER (s. Anm. 11). Anßerdem Bernard SESBOÜÉ, *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I-III) de Basile de Césarée, Présentation, analyse théologique et traduction française* (Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae), Rom 1980, besonders S. 76ff. Zur Bedentung des Relativen in der östlichen Gottes- und Trinitätslehre siehe anch unsere Zusammenfassung: *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967, und unsere Studie: *Grundfragen des theologischen Palamismus*, OKS 24 (1975), S. 105-135; *132ff*.

Zur Vermeidung von Anthropomorphismen, d.h. von einer unstatthaften Übertragung menschlicher Aussagen auf Gott, müssen gerade jene Ausdrücke, mit denen in der Abschiedsrede des Herrn die Sendung einer göttlichen Person bezeichnet wird, mit der größten Behutsamkeit gedeutet werden. Dies betrifft insbesondere das aktive Senden des Vaters und des Sohnes, wie auch die passive Sendung des Sohnes und des Geistes durch den Vater, bzw. des Geistes durch den Sohn und den Vater. Der dreifaltige Gott ist eine einzige unendlich vollkommene Substanz, ohne irgendeinen Wechsel von Zuständen oder Akzidentien, von Hinzukommendem oder Zufälligem.

Von besonderer Bedeutung ist das Gesagte in Anwendung auf den notwendigen Zusammenhang, der zwischen den ewigen trinitarischen Ausgängen und der zeitlichen Sendung einer göttlichen Person besteht. Wenn der Vater erster Urgrund der Gottheit/in der Gottheit ist und die beiden anderen Personen ewig von ihm ausgehen, wenn es in Gott eine "Bewegung" gibt, aber nur in einer Richtung — vom Vater zum Sohn und zum Hl. Geist —, wie könnte dann derselbe Vater vom Hl. Geist und vom Sohne her sein? Denn mit der Aussage, daß eine göttliche Person eine andere göttliche Person in die Welt sendet oder von ihr gesandt wird, ist wesentlich gemeint, daß eine göttliche Person und ihr innertrinitarisches Handeln in ihrer Beziehung zur anderen Person als Subjekt/Träger einer solchen Handlung auf einen geschaffenen Zielpunkt, auf etwas Geschaffenes hingerichtet ist. Dies Subjekt ist eine göttliche Person, ist Gott, und somit unendlich, unermeßlich, absolut vollkommen, so daß von ihr alle Beschränkungen und Einschränkungen eines Geschöpfes entfernt und geleugnet werden müssen.

Was hier gesagt ist, wird von den östlichen antifilioquistischen oder photianischen Theologen durch die Jahrhunderte hindurch kaum beachtet oder gelegentlich auch ausdrücklich geleugnet, und das im Gegensatz zu den Grundsätzen der sogar übersteigerten negativen palamitischen Theologie, die von vielen Orthodoxen als *die* traditionelle östliche Gotteslehre angesehen wird. Die Folge davon zeigt sich in einer nie abreißenden Kette von Versuchen, dem Sohn einerseits das Hervorbringen des Geistes abzusprechen, ihm aber andererseits die zeitliche Sendung des Geistes zuzuerkennen, ohne in inneren Widerspruch zu geraten.

Beachtenswert ist noch, daß weder Augustinus der Erfinder

des Filioque ist noch Photius einfachhin der Erfinder des "a Patre solo". Die griechische Patristik vor Augustinus und zu seiner Zeit zeigt teils Offenheit oder Konvergenz zum Filioque hin, wie bei den großen Kappadoziern und bei Athanasius, oder enthält ein ausdrückliches Filioque, wie bei Epiphanius, Didymus und Cyrill von Alexandrien. Photius aber hat, mit seiner Lehre "a Patre solo", in gewisser Abstufung seine Vorgänger in der griechischen Patristik: Theodoret von Cyrus (24) und Johannes von Damaskus (25).

Rom, den 26. Oktober 1981. Bernhard SCHULTZE S.J.
Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

(24) Den Text des Theodoret bringt CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Apologia s. Cyrilli, Apologia contra Theodoretum*: PG 76, 432.
(25) Siehe oben in Anm. 19.

OCP 48 (1982) 19-28

Une Vie grecque des saints Joachim et Anne *BHG* 828b

Sur les parents de la Sainte Vierge l'Écriture ne fournit pas le moindre renseignement. Elle n'indique même pas leurs noms, qui ne nous sont connus que par un apocryphe, le *Protévangile de Jacques* (1). Cet écrit, le plus ancien et le plus célèbre des « Évangiles de l'Enfance », a beau remonter à la plus haute antiquité (apparemment, la fin du IIe siècle) (2); il ne peut être considéré comme une source digne de foi; la part de l'imagination y est manifestement très grande.

Le « document » que nous présentons ici appartient à la même veine légendaire. Il nous aide à comprendre comment certains auteurs du moyen âge byzantin croyaient pouvoir suppléer au silence de la Bible. Ils mettaient à profit les vieux apocryphes et les complétaient au besoin par des précisions de leur cru. Leurs pieux récits inspiraient à leur tour les artistes peintres qui décoraient les sanctuaires (3).

Notre texte n'est pas facile à dater. Les deux manuscrits qui nous l'ont conservé sont respectivement du XIIe-XIIIe siècle et du début du XIVe. D'autre part, les emprunts, parfois littéraux, que fait l'hagiographe à la Vie de Marie par le moine Épiphane de Constantinople (BHG 1049) ne permettent pas de re-

(1) BHG et F. HALKIN, *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, « Subsidia Hagiographica » 47, Bruxelles 1969, n. 1046.
(2) É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, « Subsidia Hagiographica » 33, Bruxelles 1961, p. 412-418 (cité dorénavant, DE STRYCKER).
(3) Voir, entre autres, l'excellent mémoire de Mme J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Iconographie de l'Enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident*, Bruxelles 1964-1965.

monter plus haut que le IXe siècle. Si la pièce provient, comme le soupçonnait A. Ehrhard (4), du ménologe impérial de Michel IV (1034-1041), elle a été rédigée dans la première moitié du XIe siècle: datation vraisemblable, contre laquelle je ne crois pas qu'on puisse faire valoir d'objection sérieuse.

Les deux témoins sont d'origine italo-grecque:

V, le Vatic. gr. 1246, du XIIe-XIIIe s. (5).

M, le Messanensis 29, copié en 1307 (6).

Bibliothèque des Bollandistes
24, boulevard Saint-Michel
B-1040 Bruxelles

François HALKIN S.J.

(4) Albert EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, TU, 50-52, Leipzig-Berlin 1937-1952, t. 3/1, p. 398 (cité dorénavant, EHRHARD, *Überlieferung*).

(5) *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae*, ediderunt Hagiographi Bollandiani et P. FRANCHI de' CAVALIERI, Bruxellis 1899, p. 122 n. 20; EHRHARD, *Überlieferung*, t. 3/1, p. 118(26).

(6) EHRHARD, *Überlieferung*, t. 3/I, p. 447, n. 32.

Βίος καὶ πολιτεία καὶ μνήμη
τῶν ἁγίων καὶ δικαίων γεννητόρων τῆς Θεοτόκου [a]
Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννης
e codice Vaticano graeco 1246,
collato Messanensi 29.

1. Prologue.

Καὶ τὸ μὲν περὶ τῶν ἄλλων ἁγίων καὶ δικαίων διεξιέναι (1) καὶ διὰ μνήμης τὰ ἐκείνων ποιεῖν κατορθώματα, οὐ θεοφιλὲς μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑμῖν λυσιτελὲς καὶ ὠφέλιμον· μνήμη γὰρ πάντως πόθου σύμβολον, ἐναρέτων δὲ καὶ ὁσίων ἀνθρώπων πόθος πρὸς αὐτὸν οἶδε τὸν κοινὸν διαβαίνειν δεσπότην, ὃν ἐκεῖνοι δοξάσαι προείλοντο καὶ παρ' οὗ μείζονος πάλιν τῆς δόξης ἔτυχον. Τὸ δὲ περὶ τῶν γεννητόρων τῆς τὸ κρεῖττον ἐχούσης ἢ κατὰ τοὺς ἐν τῇ φύσει νόμους γενέσεως (2), τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ἐπεξιέναι καὶ ἀγαθοεργίας αὐτῶν καὶ ἐπαινουμένην διαγωγὴν καταγγέλλειν καὶ λίαν ὠφελιμώτερον. Ὅσῳ γὰρ πλεῖον αὐτοῖς ἡ πρὸς τὸν Θεὸν οἰκείωσίς τε καὶ παρρησία, τοσούτῳ καὶ μείζονα καρπούμεθα τὴν ὠφέλειαν ἐν τοῖς περὶ αὐτῶν διηγήμασιν.

2. Naissance, mariage, vertus de Joachim.

Ἀρκτέον δὲ [b] μικρὸν ἄνωθεν τὴν ἀκολουθίαν τῆς ὑποθέ⟨σε⟩ως. Ἄρτι τῆς τῶν Αἰγυπτίων βασιλείας Κλεοπάτρας διακρατούσης (3) πρὸ τῆς βασιλείας Ἡρῴδου υἱοῦ Ἀντιπάτρου, Πανθὴρ (4) τις κα-

(1) L'exorde rappelle celui dn ménologe impérial au 11 juin. Cfr. BHG 2057; EHRHARD, *Überlieferung*, t. 3/1, p. 356(11), 364(9), 370 et 396.

(2) Allusion à la conception miraculeuse de Marie.

(3) Le début des lignes 1 à 3 du fol. 152v du *Messanensis* sont indéchiffrables sur le microfilm.

(4) Le nom de Panther revient plus d'une fois dans la généalogie, passablement compliquée, et d'ailleurs fantaisiste, de Joachim et d'Anne.

---

[a] γενν. τ. Θ. om. M.
[b] om. M.

λούμενος, υἱὸς Λευὶ ἱερέως, ἐκ τῆς βασιλικῆς φυλῆς [c] τοῦ Δαυὶδ γενεαλογούμενος, πλούσιος σφόδρα (5), γεννᾷ Ἰωακεὶμ τὸν φιλόθεον. Εἰς μέτρον δὲ ἡλικίας κατηντηκότα ζεύγνυσιν αὐτῷ γυναῖκα ἐκ τῶν θυγατέρων Ματθὰν (6) τοῦ ἱερέως, ἐκ γένους ἱερατικοῦ φυλῆς Ἀαρωνίτιδος, ἀπὸ ῥίζης προφητικῆς καὶ βασι⟨λι⟩κῆς Σολομῶντος τοῦ σοφοῦ καὶ τῶν καθεξῆς. Καὶ ὁ μὲν Ἰωακεὶμ πρᾶος ἦν ἀνὴρ καὶ ἐπιεικὴς καὶ νόμοις ἐντεθραμμένος Θεοῦ· δι' ὃ καὶ τὰς ὡρισμένας δεκάτας ἐκ νόμου διπλᾶς (7) κυρίῳ προσέφερε καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τὰ τῆς ἀφέσεως συγχωρῶν προσεφιλοτιμεῖτο τῷ λαῷ.

3. Stérilité d'Anne.

Ἡ δὲ γυνὴ αὐτοῦ Ἄννα, οὐκ ἔλαττον εἰς φιλοθεΐαν διαβοωμένη καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν τιμῇ τε καὶ ἀγάπῃ διακειμένη καὶ σωφρόνως βιοῦσα, στεῖρα ἦν ἐπὶ ἔτη πεντήκοντα καὶ οὐκ ἔτικτε. Τῆς γὰρ οἰκείας φύσεως αὐτῆς ἀσθενούσης, οὐκ ἐδίδου αὐτῇ καρπὸν [d] ὁ ποθούμενος. Ἀλλὰ τὸν μὲν νόμον κυρίου ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς μελετῶσα καὶ ἐκμανθάνουσα, τὴν δὲ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀγαθωσύνην ὡς οὐκ ἄλλη τις γυναικῶν τοῖς τότε καιροῖς εὐποροῦσά τε καὶ κατέχουσα συμφορὰν ἡγεῖτο ἀφόρητον μὴ κεκτημένη τοῦ γένους ἐπίκληρον. Διὸ καὶ δυσφοροῦσα διὰ τὴν ἀτεκνίαν ἠθύμει καὶ ἐλυπεῖτο ἡ χαριτώνυμος (8). Ἐλθούσης δὲ τῆς μεγάλης ἡμέρας εἴτ' οὖν τῆς ἑορτῆς τῶν ἐγκαινίων τοῦ ἱεροῦ, ἐν ᾗ ἔδει τὰ δῶρα προσφέρεσθαι (9), καὶ αὐτοὶ ἀνέβησαν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ τὰ τοῦ ἱλασμοῦ πρὸ πάντων προσέφερον· ἐκ δέ τινος φθόνου ὠνειδίσθησαν τὴν ἀτεκνίαν ὡς ἔγκλημα μέγιστον καὶ τῶν τοῦ Ἰσραὴλ

Voir, par exemple, ÉPIPHANE, *Vie de la Vierge*, BHG 1049, A. DRESSEL, *Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita*, Parisiis et Lipsiae 1843, p. 15-16 (cité dorénavant DRESSEL).

(5) Joachim lui-même est qualifié de πλούσιος σφόδρα au début du *Protévangile de Jacques*.

(6) Anne est une des filles de Matthan (ÉPIPHANE, éd. DRESSEL, p. 16).

(7) Cf. *Protévangile de Jacques*, § 1.

(8) Anne signifie « grâce ».

(9) Cf. *Protévangile de Jacques*, § 2 (éd. DE STRYCKER, p. 64, l. 10-12). C'est notre auteur qui précise de quelle fête il s'agissait.

c (β. φ.) φ. β. V.

d καρπὸς V.

ἀπογόνων ἀνάξιον. Οἱ δὲ ὀνειδίζοντες τῆς τοῦ Ῥουβὶμ ἦσαν φυλῆς [e]· οἱ δὲ τῇ λύπῃ τὴν καρδίαν συγχυθέντες ὑπέστρεψαν· καὶ ἐρευνήσαντες εὗρον ἀληθῶς πάντας τοὺς δικαίους παιδοποιήσαντας (10).

4. La prière du couple est exaucée.

Τότε διαχωρισθέντες ἀπ' ἀλλήλων τὸν παραδοξοποιὸν καὶ κοινὸν δεσπότην ἱκέτευον. Καὶ ὁ μὲν Ἰωακεὶμ ἐν τῷ ὄρει ἀνέλθὼν καὶ [f] βρώσεως καὶ πόσεως ἀπέσχετο ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας, ἕως ἐπισκεψάμενος ὁ κύριος τὴν εὐχὴν αὐτοῦ ἐκπληρώσῃ (11). Ἡ δὲ Ἄννα ἐλθοῦσα εἰς τὸν ἑαυτῆς παράδεισον, χηρείαν ὁμοῦ καὶ ἀτεκνίαν ἐθρήνει· καὶ καθίσασα [g] ὑποκάτωθεν δάφνης εἶδεν ἐν αὐτῇ καλιὰν στρουθίων (12) καὶ ἐπέτεινε τὸν θρῆνον λέγουσα· « Οἴμοι τίς ἡ γεννήσασά με εἰς κατάραν υἱῶν Ἰσραήλ, ὅτι οὐχ ὡμοιώθην ἐγὼ πετεινοῖς ἢ χερσαίοις ἢ ἐναλίοις ζῴοις ἢ ταύτῃ τῇ γῇ, ὅτι πάντα γόνιμα κυρίῳ εἰσιν (13). Ἀλλά, κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων μου, μνήσθητί μου καὶ εὐλόγησόν μου τὴν μήτραν ὡς Σάρρας καὶ Ῥαχὴλ καὶ τῆς ὁμωνύμου μου Ἄννης (14), ὅτι ἔθος τῇ ἀγαθότητί σου τοῖς παρ' ἐλπίδα τὴν ἐλπίδα παρέχειν. »

Ἐπήκουσε δὲ τῆς εὐχῆς ἀμφοτέρων ὁ κύριος· καὶ θείᾳ ἐμφανείᾳ καὶ ἀγγέλου ἐπαγγελίᾳ τῆς τίκτεσθαι μελλούσης καὶ [h] τὴν σύλληψιν καὶ τὴν δόξαν κατ' αὐτῶν ἀμφοτέροις ἐμήνυσεν. Οἱ δέ, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἦσαν θεοφιλεῖς, καὶ ἐν τούτῳ ἐφάνησαν. Πρὸ γὰρ συλλήψεως ὑπέσχοντο τῷ θεῷ τὸ τίκτεσθαι μέλλον δῶρον προσαγαγεῖν. Καταβὰς δὲ Ἰωακεὶμ ἐκ τοῦ ὄρους καὶ ἀσπασάμενος τὴν ὁμόζυγον, χαρᾶς πλησθεῖσα ἡ χαριτώνυμος γεγαννυμένη τῇ ὄψει ἐβόησε· « Νῦν οἶδα, ἄνερ φιλόθεε, ὅτι κύριος ὁ θεὸς διὰ τῶν σῶν ἐντεύξεων ἐπεσκέψατό με καὶ ἔλυσέ μου τὰ δεσμὰ τῆς στειρώσεως,

(10) Cf. *Protévangile de Jacques*, § 3 (éd. DE STRYCKER, p. 66).

(11) Cf. *Protévangile de Jacques*, § 4 (éd. DE STRYCKER, p. 68).

(12) Cf. *Protévangile de Jacques*, II, 4 (éd. DE STRYCKER, p. 74).

(13) Cf. *Protévangile de Jacques*, III, 2 (éd. DE STRYCKER, p. 76).

(14) Allusion aux mères d'Isaac, de Joseph et de Samuel.

e (Οἱ δὲ - φ.) om. M.

f om. M.

g καθίσας M.

h om. M.

ἐξ ἀγόνου γόνιμον καὶ [i] εὔκαρπον ἐργασάμενος. Ἰδοὺ γὰρ ἡ στεῖρα οὐκέτι στεῖρα καὶ ἡ ἄτεκνος ἐν γαστρὶ εἰληφέναι εὐηγγελίσθη (15), παιδοτόκος ἡ ἄγονος καὶ καλλίπαις ἡ ἄτεκνος παρ' ἐλπίδας [j] ἀναδειχθεῖσα. » Τότε ὁ ἀοίδιμος Ἰωακεὶμ θυσίαν μεγαλοπρεπῆ κυρίῳ προσήγαγε καὶ δοχὴν μεγάλην τῷ λαῷ καὶ τῇ γερουσίᾳ ἐποίησε. Καὶ προσῆλθε ἐν τῷ ναῷ καὶ προσεῖχε τῷ πετάλῳ (16) τοῦ ἱερέως· καὶ ὤφθη δεδικαιωμένος· καὶ ἐδόξαζε τὸν Θεὸν τὸν ἐπακούσαντα τῇ εὐχῇ [k] αὐτοῦ.

5. Naissance, premiers pss et présentation de Marie.

Συνέλαβε δὲ ἡ γυνὴ αὐτοῦ· καὶ πληρωθέντων τῶν ἡμερῶν (17) ἔτεκε θῆλυ· καὶ ἐπωνόμασεν αὐτὴν Μαρίαν. Λαβοῦσα δὲ ἡ Ἄννα τὴν ὡς ἀληθῶς θεόπαιδα ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῆς καὶ ἀγκαλισαμένη καὶ περιπτυξαμένη πρὸς αὐτὴν προφητικῶς ἀνεβόησεν· « Ὦ θύγατερ, θεόσδοτον δώρημα καὶ ἀξιόχρεον κτῆμα, σύ μου λύσις ὠδίνων ἐξαίρετος. Καὶ διὰ σοῦ μέλλω πάντως οἰκειωθῆναι τῷ παρασχόντι. » Ταῦτα τῆς παρ' ἐλπίδα γενομένης μητρὸς καὶ προφήτιδος Ἄννης φθεγξαμένης, ἡ παῖς ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ μαζῷ διατρεφομένη ἐκραταιοῦτο (18) τῇ χάριτι ἡ τῆς χάριτος πρόξενος καὶ τοῦ κόσμου κραταίωσις.

Καὶ γενομένης αὐτῆς μηνῶν ἕξ, ἔστησεν αὐτὴν ἡ μήτηρ ἐν τῇ γῇ πειράζουσα εἰ βηματίσει· καὶ ἑπτὰ βήματα περιπατήσασα ἦλθεν εἰς τὸν κόλπον τῆς μητρὸς αὐτῆς. Καὶ γενομένης αὐτῆς [l] ἐνιαυσιαίου, ἐποίησαν οἱ γονεῖς αὐτῆς δεῖπνον τοῖς ἱερεῦσι· καὶ προσήχθη ἡ παῖς, καὶ εὐλόγησαν αὐτὴν οὕτως· « Ὁ θεὸς τῶν ὑψωμάτων, εὐλόγησον

(15) Cf. *Protévangile de Jacques*, IV, 2 et 4 (éd. DE STRYCKER, p. 80 et 84).

(16) Le *petalon* provient aussi du *Protévangile de Jacques*, V, 1 (éd. DE STRYCKER, p. 86).

(17) Le *Protévangile de Jacques*, V, 2 (éd. DE STRYCKER, p. 88) avait déjà le participe masculin se rapportant à un nom féminin.

(18) Cf. *Protévangile de Jacques*, VI, 1 (éd. DE STRYCKER, p. 88). Comparer aussi les phrases qui suivent (p. 88-90).

---

[i] (ἐξ ἀ. γ. κ.) ἐξ ἀγονίμου V.

[j] ἐλπίδα M.

[k] τῆς εὐχῆς M.

[l] om. V.

τὴν παῖδα ταύτην ἀδιάδοχον εὐλογίαν (19) καὶ ποίησον ὀνομαστὴν πάσαις ταῖς γενεαῖς. »

Ἦν δὲ ἡ μακαρία Ἄννα ἰδίαις χερσὶν αὐτῆς [m] διακονοῦσα αὐτοῖς. Γενομένης δὲ τῆς παιδὸς τριετοῦς (20), ἀνήγαγον αὐτὴν ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν δῶρον κυρίῳ τῷ θεῷ. Καὶ ἐδέξατο αὐτὴν ὁ ἀρχιερεὺς Βαραχίας ὁ πατὴρ Ζαχαρίου (21)· πενθερὸς δὲ ἦν οὗτος τῆς Ἐλισάβετ (22)· ἡ γὰρ Ἐλισάβετ [n] καὶ ἡ θεοτόκος Μαρία ἐξαδέλφαι ἐτύγχανον πρῶται. Λαβὼν τοίνυν τὴν παῖδα ὁ ἱερεὺς εὐλόγησεν αὐτήν· καί φησι· « Μεγαλύναι κύριος τὸ ὄνομά σου καὶ ποιήσαι μετὰ σοῦ μεγάλα καὶ θαυμαστά. » Καὶ ἐκάθισεν αὐτὴν εἰς τρίτον βαθμόν (23). καὶ οὐκ ἐπεστράφη [o] πρὸς τοὺς γονεῖς αὐτῆς. Καὶ κατέβησαν ἐκ τοῦ ναοῦ κυρίου αἰνοῦντες τὸν θεόν.

6. Mort de Joachim. Anne à Jérusalem. Sa mort.

Καὶ ὁ μὲν Ἰωακεὶμ μετὰ τὸ ἀφιερῶσαι τὴν παρθένον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ, βραχὺν χρόνον ἐπιβιώσας ἐτελεύτησε πρεσβύτης καὶ πλήρης ἡμερῶν, ἐτῶν ὑπάρχων πέντε καὶ ἑβδομήκοντα (24). Ἡ δὲ ἁγία Ἄννα μετὰ τὴν κοίμησιν Ἰωακεὶμ τοῦ δικαίου καταλιποῦσα τὴν Ναζαρὲτ ἦλθεν εἰς Ἰερουσαλήμ· καὶ συνῆν τῇ θυγατρὶ αὐτῆς Μαριὰμ ἐπὶ τὸ ἱερόν· ἡμέραν δὲ ἐξ ἡμέρας προσθήκην ἀρετῆς ποιουμένη καὶ ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ θεμένη (25) καὶ τὴν αὐτῇ πεφιλημένην ἡσυχίαν ἀσπαζομένη ἀπὸ τῶν ἐνύλων καὶ γεηρῶν πρὸς τὰ ἄϋλα καὶ οὐράνια τὸν νοῦν ἀναπτερώσασα εἰς τοσαύτην ἐπίδοσιν ἀρετῆς καὶ ἀγαθοεργίας κορυφὴν ἀνέδραμεν ὅσην οὐδὲ ἔστιν εἰπεῖν, μάλιστα δὲ παρὰ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις κατοικούντων ἀκουτισθεῖσα μετ' ἐκπλήξεως αὐτῶν [p] διηγουμένων ὅτι· « Ἡ σὴ θυγάτηρ Μαρία, ὦ θεοσεβεστάτη Ἄννα, καθὼς

(19) Cf. *Protévangile de Jacques*, VI, 2 (éd. DE STRYCKER, p. 90).

(20) Cf. *Protévangile de Jacques*, VII, 2 (éd. DE STRYCKER, p. 98).

(21) Cf. *Matth.* 23,35.

(22) Oxyton en M. ici et à la ligne suivante, mais non au § 7.

(23) Cf. *Protévangile de Jacques*, VII, 3 (éd. DE STRYCKER, p. 100).

(24) Épiphane donne à Joachim 80 ans (éd. DRESSEL, p. 17).

(25) Cf. *Ps.* 83,6.

---

[m] om. M.

[n] ἡ γ. Ἐ. om. V.

[o] ἀπεστρ. M.

[p] om. M.

ἐκ τῆς φύσεως τῆς ἀληθείας πᾶσι δείκνυται, ὑπερεβάλετο καὶ ὑπερῆρεν εἰς θεοπάροχον χάριν, δόξαν τε καὶ λαμπρότητα καὶ καθαρότητα ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς ἅπαντας. Τίς γὰρ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ μέχρι τῆς δεῦρο τοιοῦτον παράδοξον θαῦμα εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἵνα κόρη παρθένος ἐν τοῖς τῶν ἁγίων ἁγίοις καὶ ἀδύτοις ἀξίως παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἀφιερωθῇ; Κἀκεῖ ἐμφιλοχωρεῖ καὶ ὑπάρχει καὶ ὑπὸ νοερᾶς καὶ ἀσωμάτου καὶ ἀγγελικῆς φύσεως τροφὴν κομίζεται (26) καὶ θεϊκῇ καὶ οὐρανίῳ δόξῃ καὶ ἀπείρῳ φωτοχυσίᾳ αἰσθητῶς τε καὶ νοητῶς καταφαιδρύνεται καὶ καταλάμπεται, ὡς ἡ θεοδόξαστός σου θυγάτηρ· ὥστε ἐὰν μὴ ἐκ πασῶν τῶν γενεῶν ἦν προεκλεχθεῖσα καὶ προορισθεῖσα παρὰ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ εἰς μυστηρίου μεγάλου τοῦ ἀπ᾿ αἰῶνος μέλλοντος φανερωθῆναι καὶ ἀγγέλοις ἀποκρύφου ἐκπλήρωσιν, οὐκ ἂν τοῦτο ἐγένετο. Τοιούτων παραδοξολογιῶν καὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων τετύχηκεν. » Ἐν τούτοις οὖν τοῖς ῥήμασιν οἷς ἠκηκόει ἡ σεβασμία Ἄννα παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τοῦ λαοῦ εὐφραινομένη ἔχαιρε καὶ ἠγαλλιᾶτο, τῷ θεῷ ἐπὶ πᾶσιν εὐχαριστοῦσα.

Ἐν τέτρασι δὲ ἔτεσι μετὰ τὴν κοίμησιν τοῦ μακαρίου Ἰωακεὶμ (27) εὐσεβῶς καὶ ἐναρέτως καὶ αὕτη βιωτεύουσα καὶ ἐγγὺς τοῦ ἱεροῦ ναοῦ προσμένουσα τὴν ἱερὰν καὶ πεφωτισμένην αὐτῆς ψυχὴν ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ θεοῦ παρέθετο τῇ εἰκάδι πέμπτῃ τοῦ ἰουλίου μηνός (28), γεγηρακυῖα πάνυ καὶ εἰς ὄγδοον καὶ ἑβδομηκοστὸν χρόνον (29) τῆς ἡλικίας αὐτῆς ἀφιγμένη. Οἱ δὲ κατὰ γένος αὐτῇ προσήκοντες καὶ πάντες οἱ τῆς πόλεως Ἰερουσαλὴμ οἰκήτορες, συνελθόντες ἐπὶ τῇ κηδείᾳ τοῦ σεβασμίου σκήνους αὐτῆς, ἔλαβον τὸ σῶμα αὐτῆς καὶ ἐν καινῷ μνημείῳ ὡς ἱερὸν Θησαύρισμα ἐναπέθεντο.

7. Vertus de Marie. Son aspect extérieur. Ses occupations.

Μαρία δὲ ἡ θυγάτηρ αὐτῆς, ἡ καθαρὰ καὶ πανάμωμος τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα, τὸν τῆς ἡλικίας αὐτῆς δέκατον χρόνον ἄγουσα, ὡς εἶδε τοὺς γονεῖς αὐτῆς πρὸς θεὸν ἐκδημήσαντας καὶ ὀρφανὴ γεγονυῖα

(26) Cf. *Protévangile de Jacques*, VIII, 1 (éd. DE STRYCKER, p. 100).

(27) D'après Épiphane (éd. DRESSEL, p. 17), Anne ne survécut que deux ans.

(28) Le 25 juillet est la date de la fête de S[te] Anne.

(29) Épiphane faisait mourir Anne à 72 ou 79 ans (éd. DRESSEL, p. 17).

γέγονεν ἀπρόϊτος (30) μὴ ἐξερχομένη ἐκ τοῦ ναοῦ κυρίου· καὶ εἴ τινος ἔσχε χρείαν σωματικῆς διοικήσεως, πρὸς μόνην τὴν Ἐλισάβετ ἀπῄει ὡς συγγενίδα· ἐγγὺς γὰρ ᾤκει τοῦ θείου ναοῦ. Ἔμαθε δὲ ἡ εὐφυεστάτη Μαρία καὶ τὰ ἑβραϊκὰ γράμματα ἔτι ζῶντος Βαραχίου ἀρχιερέως, τοῦ θείου αὐτῆς· καὶ ἦν φιλομαθὴς καὶ νομομαθὴς ἐμπόνως σχολάζουσα περὶ τὰς θείας γραφάς, τῇ τε ἐργασίᾳ τοῦ λίνου καὶ τοῦ ἐρίου ἐργαζομένη. Καὶ ἐθαυμαστώθη ἐπί τε σοφίᾳ καὶ συνέσει ὑπὲρ πάσας τὰς ἐν τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ νεάνιδας· ὡς πρὸς αὐτὴν λέγειν τὸν προπάτορα αὐτῆς Σολομῶντα· « Γυναῖκα ἀνδρείαν τίς εὑρήσει (31) » καὶ τὰ ἑξῆς. Ἱστορεῖ δὲ περὶ αὐτῆς ἐκ παλαιᾶς παραδόσεως καὶ ὁ σοφώτατος Κύριλλος Ἱεροσολύμων (32) ὡς ὅτι τόπος ἦν ἀφωρισμένος ἐν τῷ ναῷ Κυρίου πλησίον τοῦ θυσιαστηρίου ἔνθα ἐστήκεσαν αἱ παρθένοι μόναι. Καὶ αἱ μὲν ἄλλαι παρθένοι μετὰ τὴν σύναξιν καὶ τὴν ἀπόλυσιν τῆς εὐχῆς πᾶσαι ἀπῄεσαν πρὸς τοὺς ἰδίους αὐτῶν· ἡ δὲ παρθένος Μαρία προσεκαρτέρει καὶ ἦν ἐκεῖ φυλάττουτα τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸν ναόν, ἐξυπηρετοῦσα τοὺς ἱερεῖς τοῦ θεοῦ.

Ἦν δὲ τὸ ἦθος αὐτῆς ὡς καὶ τῆς μητρὸς αὐτῆς Ἄννης σεμνοπρεπέστατον· ὀλιγόλαλος, ταχυπήκοος, ἀγέλαστος, ἀτάραχος, εὐπροσκύνητος, τιμητική, αἰδουμένη καὶ αὐτὸν τὸν αἰθέρα τοῦ οὐρανοῦ καθιδεῖν [q], ὥστε ἐξίστασθαι καὶ θαυμάζειν πάντας εἰς τὴν σύνεσιν αὐτῆς καὶ τὴν φρόνησιν. Ἦν δὲ τῇ ἡλικίᾳ τοῦ σώματος σύμμετρος, τῇ τε περιφανείᾳ τῆς ὄψεως σιτόχρους [r], τῷ τε φλογώδει τῶν παρειῶν ἐρυθήματι τὸ ἱλαρὸν φυσικῶς διεγγεγραμμένη, τῷ δὲ ἀνεπιπλάστῳ τῶν τριχῶν ἐπανθοῦν περίθεμα τι χρυσοειδὲς [s] μὲν εἶχε [t] τῆς κεφαλῆς, μέλαν δὲ τῶν ὀφρύων· εὐόφθαλμος, ἱερακόμματος, μεσόρρινος, μακρόψις, μακροδάκτυλος, ἄτυφός τε καὶ ἀσχημάτιστος, ἐσθῆτα αὐτόχροον ἐφιεμένη φορεῖν, ὡς καὶ τὸ αὐτῆς μαρτυρεῖ ὠμοφόριον (33). Ἔνηθε δὲ τὰ τῶν

(30) Tout ce qui suit, jusqu'au nom de Marie, au milieu du § suivant, est tiré littéralement d'Épiphane (éd. DRESSEL, p. 17-18).

(31) Cf. *Prov.* 31,10 (*al.* 29,28).

(32) Cyrille de Jérusalem est-il nommé à la place d'Épiphane?

(33) Allusion au célèbre μαφόριον ou voile de la Vierge, vénéré aux Blachernes. Cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I[ère] partie: *Le siège de Constantinople*, t. 3, *Les églises et les monastères* Paris 1969, 2[e] éd., p. 169. Dans le Synaxaire, au 2 juillet, la relique est

[q] sic VM.

[r] σιτόχροος M.

[s] περιθέματι χρυσειδῆ MV.

[t] εἶτε M.

ἱερέων καὶ τὰ τοῦ ναοῦ κυρίου, ἀεὶ προσκαρτεροῦσα ταῖς προσευχαῖς καὶ τῇ ἀναγνώσει, τῇ νηστείᾳ καὶ τῷ ἐργοχείρῳ καὶ πάσῃ ἀρετῇ, ὡς τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἔργων καὶ τῇ καταστάσει πολλῶν γυναικῶν διδάσκαλον γενέσθαι τὴν ὄντως εὐλογημένην (34) Μαρίαν. Μετὰ δὲ δωδέκατον ἔτος [u] ἐκ θείας ἀποκαλύψεως (35) οἱ ἱερεῖς τοῦ ναοῦ τῷ δικαιοτάτῳ Ἰωσὴφ ταύτην ἐμνηστεύσαντο· τὴν δὲ ὁ οὐράνιος πατὴρ εἰς σκήνωμα τοῦ υἱοῦ συνετήρει τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάσει.

Ἡμεῖς δὲ τῶν γεννητόρων αὐτῆς τῆς ὄντως ἁγνῆς καὶ παρθένου ἑορτάζοντες σήμερον (36) τὰ μνημόσυνα, ἁγνοὶ καὶ ψυχῇ [v] καὶ σώματι ἐποφθείημεν ταῖς αὐτῶν ἱκεσίαις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ [w] δόξα καὶ τὸ [x] κράτος ἅμα πατρὶ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

---

appelée παλλίον (H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano*, Bruxelles 1902, col. 793, l. 35).

(34) Cf. *Luc.* 1,28.

(35) Cf. *Protévangile de Jacques*, IX, 1 (éd. DE STRYCKER, p. 104).

(34) La fête des parents de Marie était le 9 septembre.

---

u om. V.

v (καὶ ψ.) ψ. τε M.

w πρέπει M.

x om. M.

OCP 48 (1982) 29-64

La légende "romaine" des Saints Côme et Damien (*BHG* 373d) et sa métaphrase géorgienne par Jean Xiphilin *

II. Le Panégyrique géorgien

Le panégyrique consacré par Jean Xiphilin, neveu du patriarche (1064-1075) du même nom, aux saints Anargyres, est perdu dans son original grec. La traduction géorgienne qui nous en reste à la date du 1er juillet dans la grande collection géorgienne du catholicos d'Aphkhasie Eudémon Čḫetidze (1543-1578) est attribuée à Xiphilin de deux manières: 1° par son insertion dans la collection elle-même, qui contient un long colophon, également préservé seulement en géorgien, dans lequel Jean Xiphilin, à l'initiative de son oncle le patriarche (donc après 1064), dédie à Alexis Comnène (1081-1118) la continuation de la métaphrase de Syméon pour les mois de février à août. 2° par une note marginale dans le ms. géorgien expliquant un jeu de mots sur le nom des deux Anargyres.

V. V. Latyšev avait publié en 1911 et 1912 le « Ménologe impérial » pour les mois de février, mars, juin, juillet et août (1). Alerté par la publication de K. Kekelidze sur le colophon de Xiphilin, il dressa un tableau des correspondances entre le recueil géorgien et le Ménologe Impérial qu'il venait de publier (2). Con-

(*) Cf. la première partie de cet article dans OCP 47 (1981), p. 392-394.

(1) Basilius LATYŠEV, *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt*, t. 1 Petropoli 1911; t. 2 ibid. 1912. Notons que plus tard, V. V. Latyšev a corrigé la date du ms. Vlad. 376 en le plaçant au XIe siècle.

(2) В. В. Латышев, *Византийская « Царская » Минея*, Petrograd 1915, p. 105-110.

trairement à A. Ehrhard et au P. Peeters, en constatant la correspondance littérale entre 16 Vies du mois de février et mars, à la fois dans le « Ménologe impérial » et dans la collection géorgienne, il conclut à ce que Jean Xiphilin serait l'auteur du Ménologe impérial, continué jusqu'en mars seulement, pour des raisons qui nous échappent (3). En effet, en juin, juillet et août, aucune Vie ne coïncide entre Xiphilin en géorgien et le Ménologe impérial.

Depuis lors, le P. F. Halkin observa qu'un Ménologe aujourd'hui aux États-Unis, pour le mois de janvier, appartenait aussi au « Ménologe impérial ». Par des acrostiches, il parvint à démontrer que l'année entière constitue une collection de textes courts dédiée à Michel IV le Paphlagonien (1034-1041) (4). Il devenait dès lors difficile d'attribuer à Jean Xiphilin, qui commence après 1064, une œuvre dédiée à un empereur mort en 1041. Il faut donc observer de quelle manière appliquer le colophon de Jean Xiphilin, et quelle est sa portée.

Il semble n'y avoir qu'une seule explication. Au mois de février et mars, Jean Xiphilin a tout simplement utilisé le Ménologe Impérial comme continuation de l'œuvre de Syméon. Pourquoi s'est-il mis à construire quelques vrais métaphrases à partir de modèles au style primitif dans le courant des mois qui suivent? Ceci restera sans doute mal expliqué. V. V. Latyšev a bien montré que Syméon Métaphraste lui-même employa également tels quels une série de textes (5). Pourquoi Jean Xiphilin eût-il fait autrement?

L'intérêt de la Passion de Côme et Damien réside dans la note marginale du texte géorgien, et dans l'existence du modèle BHG 373d. Remarquable est le fait que le ménologe impérial, au 1er juillet, construit une Passion mixte des SS. Come et Damien, confondant les martyrs des trois groupes, asiate, arabe et romain (6). Il est donc certain que seul BHG 373d sert de modèle

(3) *Ibid.*, p. 116-117.

(4) F. HALKIN, *Le mois de janvier du « Ménologe Impérial » byzantin*, dans *AB* 57 (1939), p. 226-230.

(5) B. B. Латышев (cf. note 2), p. 86-99. P. 115, V. V. Latyšev a noté la similitude des *incipits* en géorgien et dans BHG 373d.

(6) Basilius LATYŠEV, *Menologii*, t. 2, p. 124-127. On peut croire qu'à cette époque, le couvent du côté des Blachernes a assimilé les sanctuaires anciens du Ve siècle. *Cf. La diffusion orientale de la légende des saints Côme et Damien*, dans *Hagiographie, Cultures et Sociétés*, Paris 1981, p. 71.

à la métaphrase de Xiphilin. Comme celle-ci est insérée au 1er juillet, elle corrobore le fait que Xiphilin a vraiment travaillé sur les sept mois de février à août, comme il le dit dans son colophon.

Jusqu'aux premières lignes du paragraphe 4, le texte grec de BHG 373d et la traduction géorgienne sont rigoureusement parallèles. La verbosité du modèle reparaît à profusion dans la version caucasienne.

Du par. 4 au par. 17, la légende grecque sert de modèle au travail du métaphraste. Les changements sont considérables mais ne touchent pas à la substance de l'histoire. Pour faciliter les comparaisons, nous avons gardé une division correspondant au texte grec, et nous avons indiqué en note à la traduction les principaux traits qui dénotent la personnalité de Jean Xiphilin.

Enfin, du par. 18 à 20, il n'y aucun correspondant en grec. Les par. 19 et 20 pourraient avoir un modèle poétique grec. Mais ils sont entourés de prières personnelles de l'hagiographe.

La Passion géorgienne est tirée du codex 3 de la collection d'Eudémon Čhetidze, fol. 331ra-342va (7). Nous remercions l'Institut des Manuscrits de Tbilisi, et particulièrement Mme E. Metreveli, sans l'aide de qui nous n'aurions pas eu accès à ces mss de Kutaïs.

(7) E. NIKOLADZE, *Catalogue des mss de Kutaïs*, Tbilisi 1953, p. 25-35. Cf. G. GARITTE, *Les récents catalogues de manuscrits géorgiens de Tiflis*, dans Mus 74 (1961), 387-422 (420).

331 ra თთუესა ივლისსა ა. წამებაჲ წმიდათა უვეცხლოთა კოზმან და დამიანე ჰრომთაჲ. მამაო გუაკურთხენ.

1. კუალად წმიდა დღესასწაული უვეცხლოდ მკურნალთა, და კუალად კაცთაგან ოტებაჲ სენთა ძნელოანთა და სირცხჳლეულ ეშმაკი მომატყუებელი მათი, რაჲმეთუ სამ ვიდრემე არს სახელ განთქუმულთა უვეცხლოთა უღლეულობაჲ, სხუად და სხუად მყოფთაჲ სხეულისა გუემოვნებისაებრ, და სამგზისითა წესითა აღესრულების წლითი წლად ჴსენებაჲ მათისა აღსრულებისა თითოეული თჳსისა ჟამისაებრ.

ხოლო მრავალ ურთიერთას მიმართ ზიარებაჲ და ყოვლით კერძოთ სეხნაობაჲ რაჲმეთუ საკუთარნიცა სახელნი კაცთა ამათ თითოეულისა ორობისანი იგინივე არიან, და ნათესავობისა განი თჳსთა გან ძმობაჲ ყოველსავე შინა სწორ. და
rb ორობაჲ რიცხჳსაჲ და ჰასაკი/სა სიჭაბუკე და მკჳრცხობაჲ მსგავს და იგივე და განუყოფელ მათ შორის. ამათ თანა ცხორებისაცა ჴელოვნებაჲ – ვიტყჳ მკურნალობითსა ჴელოვნებასა ჩუენთა სხეულთა მამრთელობელსა და მაცხოვნებელსა –, იგიცა ზიარ და სწორებით მოზავებულ იყო ყოველთა.

331 va და მერმეცა უკუე და ამათ ყოველთა უმეტესად [../..][a] იქმნენ რაჲ სხუათა ჟამთა დღესასწაულებულნი, ჩუენდა წინამდებარეთა თჳს აწ საჭირობისაებრ მოვიხუნეთ ჩუენ.

2. ერთი ვიდრემე უკუე უღლეული უვერცხლოთაჲ იქმნა სოფელთა უკეთესით ასიით რომელთა დედისა სახელი თეოდოტი. მსწრაფლ დაქურივებული ქმრისა გან, ხოლო მამისა წილ თჳთ ქმნილი ყრმათა თჳს, და მამაცებრ მყვანებელი და მწურთელი მათი, და კეთილ მსახურებითა და სათნოებიანითა მოქალაქობითა მაწყობელი და მამტკიცებელი, და
vb მარტვად თჳსისა ცხორებისა / ვითარ დასაბამ სახისა მიმამსგავსებელი და დამსახველი მათი და უშუენიერესისა და უშემკობილესისა მიმართ მმართებელი რაჲთა ჭეშმარიტებით ყოველთა მიერ უთქუმოდის მათ ზედაცა ვითარმედ ყრმანი დედისანი.

[a] A deux reprises, la place d'une longueur égale à une colonne a été laissée blanche; le texte grec correspond aux parties manquantes que le copiste du XVI[e] siècle n'a plus trouvé dans son modèle du XII-XIII[e] siècle.

MOIS DE JUILLET 1. MARTYRE DES SAINTS CÔME ET DAMIEN LES ANARGYRES DE ROME. Bénis-nous, Père!

1. A nouveau la fête des guérisseurs anargyres et à nouveau l'expulsion des maladies pénibles loin des humains; le diable leur pourvoyeur est confondu; car il y a jusqu'à trois paires d'Anargyres célèbres, existant distinctement selon la subsistance des corps, et d'année en année leur mémoire s'accomplit de trois manières, chacun d'eux en leur temps.

Mais (il y a) une multiple correspondance mutuelle et une dénomination semblable de toute part, car pour chacune des paires de ces hommes, les noms également « raccourcis »[1] sont identiques, et la fraternité de chacune de leur familles est en tout équivalente. La dualité du nombre et de l'âge, la jeunesse et la fleur de l'âge sont entre eux semblables, identiques et inséparables, et avec cela le talent de leur vie également, — je veux dire le talent de la guérison rendant la santé à nos corps et les revivifiant —, lui aussi s'étant ajusté de manière correspondante et égale chez tous.

Et ensuite plus que tout cela [... *espace blanc d'une colonne manquante dans le modèle*] ... (ceux) qui ont été fêtés à d'autres dates, pour nous nous prenons nécessairement le modèle présent.

2. En effet, un couple d'anargyres est issu de la meilleure région d'Asie, dont la mère a pour nom Theodoti. Tôt privée de son mari, elle tint pour les enfants la place du père, éducatrice virile, les enseignant, (les) disciplinant et affermissant dans la piété et la conduite vertueuse, les assimilant et les conformant simplement à sa propre vie comme à un archétype, et les dirigeant vers le meilleur et le plus beau pour qu'il soit dit par tous à leur sujet qu'ils sont vraiment les enfants de leur mère.

[1] Le texte grec n'a pas été compris. Son sens a été harmonisé avec l'étymologie attribuée dans la note marginale du chap. 20, citée par K. Kekelidze. Damien le « dompteur » et Côme l'« ordonnateur ».

ჰე უკუჱ და სიტყვერთა და თავისუფლებილთა კელოვნება-
თა მიშეიყვანებდა სხუათაცა და არა უდარის მკურნალობითისა
მიმართ, რაჲმეთუ უფროჲს სხუათასა საკჳრველთა მათ ჭაბუკთა
ესე მხარკეობით განმოიწულილეს, ვინაჲთგან თჳსისა ჯერჩი-
332 ra ნებისა [.../...] მაცხოვრად აღურიცხუველთა სულთა გამოჩი-
ნებულნი, და ზესთ ბუნებისა საკჳრველებათა მიერ განბრწყინ-
ვებულნი მშჳდობით თავისა თჳსისა მიმცვალნა ღმერთმან,
უპირატეს უკუჱ მეორედი დამიანე, ხოლო უკუანაჲსკნელი
უჰასაკოვნესი კოზმან, რაჲთამცა კსენებაჲ პირველმან
ნოემბერისა თთჳსამან განინაწილა. ხოლო მათ მიერ
332 rb აღსრულებულნი უძლურთა თჳს კურნებანი არა / ვიდრე
ცხორებისა მათისამდე დააყენნეს, არამედ შემდგომადცა ამიერ
გარდადგომისა წმიდათაჲსა, ეგრეთვე მოქენეთა და მხდელთა
სახელთა მათთასა, ზედაჲსზედა უხუად მისცემენ და აქამო-
მდეცა უშურველად ზედამოფენასა არა დააკლებენ რომელთა
თჳსცა არა მცირედნი არიან მრავალთა მიერნი აღნაწერნი.

3. ხოლო კუალად სხუამან ორობამან უვერცხლოთამან ბე-
დნიერით არაბიაჲთ მოიგო შობაჲ ჟამთა დიოკლი-
ტიანე და მაქსიმიანე მეფეთა ჰელინებრისა[b] სამსა-
ხურებელისა თჳს ფრიად მრჩობლ ეშმაკეულთასა. ხოლო მიერ
შთამომავალნი კეთილნი იგი ჭაბუკნი და მკურნალობითისა
კელოვნებისა კმა საყოფლად გამოცდილად მყოფნი და მრავალ-
თა ცხოვნებისა წადიერნი, და რაჲთა თჳსით კეთილით
332 va ყოველთა კაცთაცა შესაძლებელ თუ იყოს გარდასცენ, / მამუ-
ლით უშორესად წარვიდეს წინადამთხუჱულთა ქალაქთა და
სოფელთა მიმომვლელნი და ბოროტად მყოფთაჲ მოურნენი
და სენთა მკურნებელნი. და მრჩობლისა კურნებისა კაცთა
შემქმელნი რაჲმეთუ შემდგომად სხეულთა კურნებისა და
სნეულთა სიმრთელისა მიმადლებისა, მერმეცა სულიერსა
ცხოვნებასა მათსა მოუვაჭრებდეს, სამსახურებელისა თჳსისა
საცთურისა მათისა მიმხილებელნი, და ჭეშმარიტისა და
მართლისა სარწმუნოებისა მიმართ მძღუანველნი და ქრი-
სტესსა მიმთხრობელნი მხოლოდ ღმერთად და პირველ
საუკუნეთა ძედ ღმრთისად და ყოველთა მყოფთა შემქმედად
და წინამოურნედ. და ადვილად არწმუნებდეს მოსწავლეთა
მათ, სიტყუათა თანამორბედად ქონებითა საქმეთაჲთა, რაჲმეთუ
სახელითა მათგან მითხრობილისა ქრისტესითა კურნე-

[b] Ms. ვალინებრისა.

Et certes, elle les conduisit aux arts de la pensée et de la liberté et aux autres aussi, et non le moins à la médecine. Car plus que les autres arts, les merveilleux jeunes gens la scrutaient avec zèle, car de leur propre choix [...*espace blanc d'une colonne manquante*]... apparus pour sauver d'innombrables âmes, et illuminés par des prodiges surnaturels, Dieu les a transférés dans la paix auprès de lui, d'abord le second, Damien, et enfin le plus âgé Côme, pour que le premier novembre recueille leur mémoire. Cependant, tout au long de leur vie, ils n'arrêtèrent pas leurs guérisons des infirmes, mais également après le transfert des saints d'ici-bas, de la même manière à ceux qui sont dans le besoin et qui invoquent leurs noms, ils distribuent en abondance et jusqu'à maintenant sans restriction, ils ne manquent pas de prodiges au sujet desquels il n'y a pas peu d'écrits venant de plus d'un.

3. Ensuite une autre paire d'Anargyres prit naissance en Arabie heureuse aux temps des empereurs Dioclétien et Maximien, tous deux extrêmement[2] possédés du démon pour le culte des païens. Cependant les bons jeunes gens descendus de là-bas, déjà suffisamment expérimentés dans l'art de la médecine, et désirant sauver beaucoup de gens, afin de distribuer si possible de leurs bienfaits à tous les hommes, sortirent plus loin que leur patrie, parcourant les villes et les régions rencontrées, s'occupant des malades et guérissant les maladies. Ils opéraient une double guérison des humains, car après la guérison des corps et le don de la santé aux malades, ils négociaient ensuite le salut spirituel, dénonçant le culte de leur erreur, conduisant vers la foi vraie et droite et professant le Christ comme unique Dieu et Fils de Dieu avant les siècles, créateur et planificateur de toutes choses. Et ils convaincaient facilement les disciples car les paroles s'accompagnaient de la réalité des actes. Car ils accomplissaient par le nom du Christ professé par eux les guérisons de toute sorte de

[2] Le géorgien a traduit en réalité le grec δεισι = δυς- par « double »: cette erreur reparaît plus loin.

332 vb ბათა აღასრულ/ებდეს ვითარ სახედცა ვნებელთა კაცთა თანად და პირუტყუთასა, და ამათ იქმოდეს უფასოდ და თჳნიერ ვითარისაცა მისაღებელისა. ვითარ უკუე გზისა წარმვლელნი კ ი ლ ი კ ი ა დ ც ა მიიწინეს და მუნცა ეგრეთვე მოქმედებდეს და ქადაგებდეს. ხოლო დაემთხჳა მაშინ ადგილსა მას მოსლვაჲ მრყუნელობისა სეხნაჲსა მთავრისა ყოველთა უუსახურესისა და უფიცხესისაჲ ქრისტეანეთა მიგებისა თჳს. მყის უკუე შეპყრობილ იქმნნეს მსახურთა მისთა გან, და მიიყვანეს მისა ე გ ე ა ქალაქსა შინა მჯდომარისა რომლისა მიერ მრავალთა და ყოველ სახეთა სატანჯველთა შთაგდებულთა, და ზღუასა შინა შთაყრილთა და აღმოსრულთა, და კუალად საკმილსა ცეცხლისასა შთაგდებულთა და მიერცა უვნებელად გამოსრუ-
333 ra ლთა, მერმე ჯუარსაცა აღკუართულთა და მართლად შთა/მოსრულთა დასასრულსა თავნი მახჳლითა მიერ წარეკუეთნეს, არა მხოლოთა ესევითარისა ღუაწლისა შემასრულებელთა არამედ სხუათა თანა სამთა თანა ძმათა. ხოლო აღესრულნეს ესენიცა ათშჳდმეტსა ო ქ ტ ო მ ბ რ ი ს ა თთჳსასა.

4. და ესევითარებ უკუე შემოკლებით ცხორებისანიცა დასასრულისანი მრჩობლისა ორობისა ნეტართა უვეცხლოთაჲსანი. ხოლო აწ გარდავიდოდედ სიტყუაჲ მესამისაცა უღლეულობისა ზედა რომელთა თჳს ყოველ ვკრებაობთ დღეს. ესენი უკუე აღმოემორჩნეს ძუჱლით რ ო მ ი თ, მეფისა კ ა რ ი ნ ო ჲ ს ზე[c]. ესესიცა მკურსალნი კელოვსებით აღზრდელნი და უმეტეს სათნოებისა მაცვალებულნი. ხოლო მლხინებელნი მძჳნვარედ
333 rb სნეულთანი, და ფრიად მსწრაფლ განმკურნებელნი უძლუ/რებათა ძჳრთა და სენთა შინა განცდილთანი, არა რას უკუე არა ვის გან საცემისა მიღებასა თავს იდეგდეს ოდესცა, არამედ ფასად კურნებისად ქ რ ი ს ტ ე ს მიმართსა სარწმუნოებასა მიჰკდიდეს განკურნებულთა რომლისა სახელითა აღასრულებდეს ყოველ ფერთა კურნებათა კაცთა თანად და პირუტყუთასა.

5. მსწრაფლ უკუე განვიდა ყოვლისა ქალაქისა მიმართ, მერმე და გარემო დაბნებისაცა ჰამბავი ამათ ძმათაჲ, და განიტყუა ყოველთა შორის სახელები მათი და არარაჲ სხუაჲ ყოველთა პირებსა შინა მარადის მიმოიღებვოდა გარნა კ ო ზ მ ა და

[c] A partir d'ici, le géorgien est une métaphrase du texte BHG 373d.

maladie, des hommes en même temps que des animaux. Et cela il le faisaient sans salaire ni cadeau d'aucune sorte. Poursuivant donc leur chemin, ils arrivèrent en Cilicie et là aussi agirent et prêchèrent de la même manière. Ensuite, ils se heurtèrent à l'arrivée en ce lieu d'un gouverneur au sobriquet de « destruction »[3], le plus impie et le plus dur pour la livraison des chrétiens. Ils furent saisis aussitôt par ses serviteurs et ils les amenèrent alors qu'il siégeait dans la ville d'Egea. Ayant subi de celui-ci des tortures nombreuses et variées, plongés dans la mer et s'en étant sortis[4], et encore jetés dans la fournaise de feu et échappés sans dommage, ensuite encore attachés à la croix et redescendus debout, finalement ils eurent la tête tranchée par l'épée, après avoir accompli une telle épreuve non pas seuls mais avec trois autres frères. Or eux aussi furent exécutés le dix-sept du mois d'octobre.

4. Tels sont donc en résumé les vies et la fin de la paire jumelée des bienheureux Anargyres.

Mais maintenant, que le discours passe au troisième couple pour lequel nous nous rassemblons aujourd'hui. Ceux-ci en effet sont issus de l'ancienne Rome sous le roi Carin. Eux aussi sont des guérisseurs élevés dans l'art et décédés dans la rectitude la plus extrême. En soulageant les malades graves et en guérissant sur-le-champ des infirmités aiguës, experts dans les maladies, ils ne souffrirent jamais la remise d'une offrande de qui que ce soit; mais ils offraient pour prix de la guérison la foi envers le Christ à ceux qui étaient guéris. C'est en son nom qu'ils accomplissaient toute sorte de guérisons des hommes autant que des animaux.

5. Aussitôt la réputation de ces frères sortit dans toute la ville et au dehors à la campagne leurs noms furent prononcés, et dans toutes les bouches on n'en rencontrait plus d'autre que

[3] Il s'agit du nom grec « Lysias », rapproché de « luô », défaire, détruire.

[4] Remarquons qu'en grec ce supplice manque. Il se trouvait probablement dans la rédaction primitive de BHG 373d, car on le retrouve dans BHG 378.

დამიანოს და მათნი მრავალ სახენი საკჳრველებანი და
ყოვლითკერძოთა სენთა თჳსი კელმწიფებაჲ და ძალი და
ყოველთა ნიჭებით და უვეცხლოდ ეგევითართა მადლთა
მიცემაჲ მათი. ხოლო ვითარცა[d] ჩუჱულ ცხორებასა შინა შუ-
333 va რისა ძნოდ დიდთა და დიდებულთა / პირთა აღსრულებად
რაჲმეთუ «მქონებელისა მიმართ მძრომალეობა მარადის»
ვითარ ვინმე თქუა გარეშეთა ბრძენთა განმან, და უფროჲსღა
ოდეს ბოროტთაცა ეშმაკთა[e] თანა მოქმედებაჲ საქმესა მას
ჰყვებოდეს მარადის კეთილთა ზედა მიცდომელთა[f], და
რომელსაებრ სათნოებისა წინააღმდგომ მდებარეთაჲ, შეისმი-
ნებიან ესენიცა მაშინ მპყრობელისა მიმართ ვითარმედ: «უკუჱ
გრძნებითთა რაჲმე კელოვნებათა მეცნიერნი ნიშმოქმედებათა
უუგონურესთა კაცთა ზედა აჩუჱნებენ, და ესრეთ მაცთუნებელ-
ნი მათნი დიდთა ღმერთთა უვარყოფად განუმზადებენ, და
შენისა ძლავრებისა ბრძანებათა შეურაცხ ყოფად. ხოლო
სხჳსა სამსახურებელისა აღრჩევასა არწმუნებენ ქრისტედ
თქუმულისასა. დაკნინილ ყოველი სოფელი მათთა სიტყუათა
333 vb და გრძნებათა თანა მიყ/ოლილი ბოროტ მსახურისა ქრი-
სტეანეთა სარწმუნოებისა მიმართ განდრკა, დიდთა და პირველ
მოცემულთა ღმერთთა სრულად შემაკნინებელი, რომელთა
უეჭუჱლად სამართალი განრისხებაჲ მოსალოდებელ არს ყო-
ვლისა შეცთომილისა ერისა თჳს და თჳთ შენისა ძლავრობისა,
ვითარცა არა წინააღდგომილისა ყოვლითა ჯერჩინებითა და
კელითა შეუკდიმებელად მაგინებელად, არცა დამაყენებელისა
ზედმომავალსა მას ძჳრსა, გინებად ვიდრემე დაუდიდებაობად
ღმერთთა, ხოლო სარცხჳლად მეფობისა შენისა.»

6. ესენი რაჲ ესმნეს კარინონს[7] განრისხებულად ითქუმის
და მბრძანებელად მსწრაფლ წარვლინებად მკედართა ვიეთმე
ადგილსა ზედა სადა მკჳდრობაჲ აქუნდა წმიდათა, არა შორს
სადმე განშორებელად ქალაქით, შეპყრობად მათდა და მოყვანე-
334 ra ბად მისა მომართ განკითხვად. / და ამის თჳს წარვლინებულნი
უკუჱ ჰუნოანნი და დაშეჭურვილნი ადგილსა ზედამიდგომილნი
სახელდებით ეძიებდეს ძმათა კოზმას და დამიანონს[g] ვი-
თარცა მწოდებელისა მეფისა მიყვანებადთა. ხოლო სოფლისა შო-

[d] Ms. ვითართა.
[e] Ditt.
[f] Ms. მიმი-, le premier მი étant exponctué.
[g] La désinence de l'accusatif en grec Καρῖνον, et plus loin Δαμιανόν transparaît en géorgien.

ceux de Côme et Damien, leurs prodiges variés, leur pouvoir et leur puissance sur les maladies venues de partout, et leur don gratuit et sans argent pour toutes ces grâces. Cependant, comme dans la vie ordinaire l'envie (est) obstacle à l'action des personnes grandes et célèbres, car comme le dit un des sages de l'extérieur: « Contre un possesseur il y a toujours reptation »[5], et plus encore quand la collaboration des méchants démons s'immisce toujours dans les affaires contre ceux qui ont bonne expérience; ceux qui étaient opposés à une rectitude pareille les accusèrent alors auprès de l'autocrate: « Instruits par quelque art de leur connaissance, ils manifestent des prodiges pour les hommes moins doués, et en les corrompant de la sorte, ils les préparent à renier les grands dieux et à mépriser les ordres de ton autorité. Cependant ils les convainquent de choisir le culte d'un autre appelé Christ. Le pays entier, diminué et envahi par leurs paroles et leur histoire, s'est détourné vers le mauvais culte de la foi des chrétiens en réduisant entièrement les grands dieux reçus les premiers, desquels une juste colère doit sans aucun doute être attendue pour tonte la faute du peuple et de ton pouvoir lui-même, comme ne s'y étant pas opposé avec toute la volonté et la force, avec la désinvolture et le mépris, et n'ayant pas arrêté l'épreuve survenue, jusqu'au rejet et à la déchéance des dieux, et à la honte de ton empire! ».[6]

6. Quand Carin entendit cela, il parla avec colère et ordonna aussitôt que quelques soldats soient envoyés au lieu où les saints étaient logés, quelque part non loin de la ville, qu'ils les saisissent et les amènent pour être interrogés devant lui. C'est pourquoi ces émissaires à cheval et armés, arrêtés sur les lieux, cherchaient par leur nom les frères Côme et Damien pour être conduits à l'empereur qui les convoquait. Cependant tous les habitants de

[5] Nous n'avons pu retrouver cette référence à un sage païen.
[6] Dans la tirade des délateurs auprès de Carin, Jean Xiphilin a résolument éliminé l'accusation de magie et de sorcellerie, en distinguant soigneusement le culte chrétien de l'usage de la médecine.

ნანი ყოველნი მეცნიერნი უკუჱ მიზეზსა ძიებისასა და სარწმუ-
ნოებისა და ერთგულებისა არა მცირედისა მმარხველნი ქველი-
სმოქმედთა მათთა, და თავად სულთა და სხეულთა მაცხოვართა
მიმართ, არა ვინ იყო რომელი არა უვარჰყოფდა, ყოვლადცა
მეცნიერებასა ძიებულთასა გინა სამკჳდრებელსა და ქცევასა
მათსა, არამედ მეძიებელთა ვიდრემე უვარქმნათა მიერ თი-
თოეული უკუნიქცევდა. ხოლო ძიებულთა ფარულად სახლით
განმყვანებელნი და მთად ყოვლითურთ მრჩობლ კერძო და
334 rb ბურვილად, და მუნ აღმოკუჱთელად / ქუაბად შემყვანებელნი
წუთ უჩინო და ყოვლითურთ უცნაურ ჰყოფდეს.

7. ვიდრეღა მრავლად იძინეს რაჲ მივლინებულთა, და ვერაჲსა
ცნობაჲ შეუძლეს კაცთა მათთჳს არამედ ყოვლით კერძო
უღონო იქმნნეს, რაჲთა არა მიმავლინებელსა რისხვაჲ ზედა
მიიზიდონ, ყოვლითურთ უქმად უკუნ ქცეულთა, სხუანი ვინმე
მუნ პოვნილთა განნი შეიპყრნეს ძიებულთა მათ წილ, და
კრულ მყოფელთა მათთა და ნავად შთამსხმელთა რაჲმეთუ
ზღჳს კიდესა იყო სოფელი იგი, რ ო მ ე დ მიავლინნეს. და
თანად იგინიცა მახლობელად კმელით თანა ჰყვებოდეს მენა-
ვეთა რეცა მახლობელობით მცველნი მიყვანებადთანი. არამედ
პირველ ვიდრე ქალაქად მიწევნად მათდამდე, ეწინეს უკუანა
მათსა ძიებულნი იგი კ ო ზ მ ა და დ ა მ ი ა ნ ო ს, რაჲმეთუ
ეთხრა რაჲ მართალთა ამათ კაცთა ვითარმედ სხუათა ვიეთმე
334 va ა/რა მცირედთა ადგილის შინათა განთა მათ წილ შემპყრობე-
ლნი მეფისანი, მიიყვანებენ განსაკითხვად არა თავს მდებელნი
შემთხუჱვად წინააღმდგომთა, ურთიერთას მოაქუნდა სარწმუ-
ნოებაჲ და სიყუარული წმიდათა და ერთა მიმართ. ხოლო ესე
ფრიად წინააღმდგომ იყო რაჲთამცა ერთა მათდა მიმართისა
სარწმუნოებისა ზედა სიყუარულისა თჳს სიკუდილდ მისხნეს
თავნი თჳსნი, ხოლო მათმცა განწირნეს იგინი[h] ურთიერთას
მიმართისა სარწმუნოებისა სახისათანი არცაღა ერთგულებისა
თჳს. უკუნ მზიდელთა მრავლად მყოფთა მიმიქცეულთა მყის
რაბამ სრბაჲ აქუნდა, უფროჲსღა იგინი სდევნიდეს მეძიებელთა,
და მგზავრ მიწევნულნი თავთა თჳსთა ვიდრემე ვითარცა
ძიებულთა სახელდებით მიუთხრობდეს, და წადიერად მისცემ-
დეს მკედართა წარყვანებად სადაცა მათ ჰნებვიედ და მათ
წილ პყრობლითა განტევებად განჰმზადებდეს.

[h] Un homoïoteleute de ურთიერთას a été comblé dans la marge par les 29 mots précédants.

la région, informés de la cause de la recherche, gardaient une foi et une confiance non petites en leurs bienfaiteurs et envers les guérisons de leurs âmes propres et de leurs corps. Il n'y eut pas quelqu'un qui ne niât point entièrement connaître ceux qui étaient recherchés ou leur résidence ou leur séjour, au point que chacun des enquêteurs s'en retourna à cause des dénégations. Cependant ils avaient sorti en secret de leur maison ceux qui étaient recherchés vers une montagne tout à fait difficile d'accès et une cachette, et les y ayant introduits dans une grotte fermée, ils les rendirent presque invisibles et tout à fait méconnus.

7. Quand les émissaires les eurent encore beaucoup cherchés et ne purent obtenir aucun renseignement au sujet de ces hommes, et qu'ils furent entièrement réduits à l'impuissance, pour ne pas entraîner la colère de leur mandataire en revenant tout à fait sans résultats, ils saisirent quelques autres de ceux qui se trouvaient là à la place des recherchés, et ils les envoyèrent à Rome, ligotés et embarqués sur un bateau, car ce pays était au bord de la mer, et eux-mêmes sur le rivage accompagnaient les navigateurs comme le font de près les gardiens convoyeurs. Mais avant qu'ils n'arrivent à la ville, ceux qui étaient recherchés, Côme et Damien, les précédèrent avant eux, car lorsque ces hommes justes eurent appris que les limiers de l'empereur emportaient à leur place pour la déportation d'autres pas peu nombreux parmi les habitants du lieu, sans permettre la rencontre de l'autre partie, les saints eurent l'un pour l'autre et vis-à-vis des foules la foi et la charité. Or il était fort contraire que les foules se livrent elles-mêmes à la mort pour la foi à cause de la charité à leur égard, et qu'eux les sacrifient au nom de leur foi mutuelle et non par simplicité de cœur. Mis fort en retard vis à vis de leurs devanciers ils entamèrent un brin de course et c'est plutôt eux qui poursuivaient les enquêteurs, et ils déclaraient leurs noms à ceux qui étaient partis en chemin comme à leur propre recherche, et courageusement ils se livrèrent aux soldats pour être emportés où ils voudraient, et pour qu'ils se disposent à relâcher les prisonniers à leur place.

8. ესრეთ ვინაჲთგან აწვე თჳთ რომად[1] ქალაქად მიიწინეს
დამიყვანებულნი მეფისა საყდრად წარიდგინნეს, იგი მყის
334 vb ჰვითხვიდა მათ თუ რომლი/თა რაჲთ კელოვნებითა და რომლი-
თა აღმოსრულებელობენ სმენილთა მათ უცხოდებულთა, და
ვიეთსადა კაცთა მიერ ეგევითარნი გრძნებანი უსწავიან.
მერმეცა და თუ ვინ მათ მიერ მსახურებული ღმერთი.

9. რომელთა მიმართ ახოვანთა მათ შეუძრწუნებელად და
მტკიცითა ცნობითა მიუგეს: « ჩუენ ჴ მეფე კეთილ მსახურე-
ბითა ზრდილითა. და კელოვნებანი რაჲმე გრძნებითნი და
უკუნ საქცეველნი ვითართა ჰგონებ შენ, არა ხოლო თუ
ისწავებიან ანუ რაჲთურთით იცნობებიან, არამედ მხოლოჲთა
სასმენელითაცა შეუწყნარებელად და საძაგელად შერაცხილ
არიან ვითარ წინააღდგომისა ნაწილისანი, ესე იგი არს ბოროტისა
ეშმაკისა მოპოვნებულად და მოგონებულად მყოფნი. ხოლო
ერთი ცხორებისა გან ცნობილთა და უბრალოთა კელოვნებათა
335 ra განი აღ/გჳრჩევიეს მკურნალობაჲ და მისნი მოქმედებანი
უცთომელად წარგჳვლიან. ხოლო განმკაცრებით მეცნიერნი
ვითარმედ ვერ ოდეს უძლებს მხოლოჲ კაცობრივი კელოვნებაჲ
თავით თჳსით აღსრულებად თიჴიანისა ამის და ვნებისაჲ
მრავლისა სხეულისა, სრულიადსა სიმრთელესა და კეთილ
ანაგებობასა, თჳნიერ ზენაჲსა საღმრთოჲსა მოურნეობისა და
წამისა, სამართლად მარადის კურნებასა შინა ვხდით ქ რ ი ს ტ ე ს
ღმრთისაჲ ჩუენისა წმიდასა სახელსა მხოლოჲსა მაცხოვისა და
ყოველთა ცხორებისა წინმოურნესა. და ესრეთ ჩუენისა სარწმუ-
ნოებისა ებრ კურნებისაცა შესრულებასა ადვილად არწმუნებენ
განკურნებულნი შემეცნებასა ჭეშმარიტებისასა და შესწავებასა
სხეულთა და სულთაცა მაცხოვნებელისა კეთილ მსახურებისასა.
335 rb ესე არს ჩუენი მგრძნებაობაჲ, ესე მა/მრთელობელი და მაცხოვნე-
ბელი წამალი ქრისტეანეთაჲ. ხოლო ბილწნი ბრძანებანი და სხუ-
ანი ბიწიანნი და მიცთურნი მოგონებანი ეშმაკთა სადმე უწყოდი-
ედ, და მათ მიერ კიცხულთა უბადრუკთა და უგონებოთა კაცთა,
და ესოდენ მათგან ცთუნებულთა ვიდრე გებადმდე მათდა.
და ღმერთთა სწორად მსახურებად და თაყუანისცემად მხო-
ლოჲსა ჭეშმარიტისა ღმრთისა წილ. »

[1] Ms. მად.

8. Tandis qu'ils arrivaient ainsi à la ville de Rome, et qu'ils présentaient les déportés au trône du roi, lui les interrogeait aussitôt pour savoir comment et par quel art ils accomplissaient des choses inouïes, et de quels hommes ils avaient appris une telle compétence, ensuite également quel Dieu était révéré par eux.[7]

9. A quoi les courageux répondirent sans trouble et d'une science ferme: « Nous sommes, ô empereur, d'une éducation pieuse. Les arts scientifiques acquis à l'avance, comme tu le penses, non seulement étudiés ou appris avec n'importe quoi, mais reçus par l'oreille seule et indépendamment, sont méprisés comme de la partie adverse, c'est-à-dire comme des inventions et des trouvailles du mauvais démon.[8] Cependant, nous avons choisi un des arts nobles et impeccables de la vie, la médecine, et ses œuvres se sont déroulées pour nous sans erreur. Cependant, sachant humainement que l'art humain seul ne peut jamais par lui-même assurer la santé parfaite et la restauration de ce corps de terre soumis à tous les maux sans le secours et le remède de l'au-delà divin, dans la guérison nous invoquons toujours directement le nom saint du Christ notre Dieu unique sauveur et premier secours du salut de tous. Et ainsi selon notre foi et dans l'opération de la guérison, les premiers guéris croient en la science de la vérité et à l'enseignement des corps et des âmes par le sauveur de la bonne piété. Telle est notre connaissance, et tel le remède des de la guérison, les premiers guéris croient aisément en la science de la vérité et à l'enseignement des corps et des âmes par le sauveur de bonne piété. Telle est notre connaissance, et tel le remède des chrétiens qui guérit et sauve. Cependant, les démons et avec eux les hommes malheureux et insensés joués par eux, partout savant donner des ordres immondes et autres impuretés et inventions trompeuses; ils sont à ce point leur victime qu'ils se livrent à eux et révèrent et adorent également les dieux à la place de l'unique Dieu véritable ».

[7] A nouveau Jean Xiphilin, en supprimant l'accusation formulée par Carin, rejette l'accusation de magie, clairement présente dans le grec.
[8] Ici les Anargyres par leur réponse, imputent l'accusation de magie aux ignorants mal instruits, mais non à l'empereur.

10. ესენი რაჲ წმიდათა კადნიერებით განავრცნეს, აღეძრა უკუჱ რისხვაჲ მძლავრსა ზედა მიკდომად და ტანჯვად, გარნა წუთ სიტყუანი და ქადებელობითნი და მკუჱთნი მიუგნა მათ: « უმეცარ მგონიეთ მე მეტყუელმან რომლისა თჳს აქა ბრძანებითა ჩუენითა მოიყვანენით, არა რაჲთა ბოროტ მსახურისა თქუენისა სამსახურებელისა თჳს ირიტორნეთ [1], და სიტყუათა
335 va და საქმეთა უცხოთა მომთხრობელად დასდგეთ, არამედ რაჲთა / მპყრობელით თქუენით საცთურით და ცთომილებით განყენებულთა ჩუენ თანავე მსხუერპლნი შესწირნეთ უკუდავთა და მარად უძლევთა ღმერთთა. უეჭუჱლად თავად ყოველსავე ამას განაგებენ სოფელსა და ყოველთა ვნებათა და ზედმიწევნულებათა ყოველთა მომნიჭებელ და თანამოქმედ არიან, და უფროჲსღა მკურნალობითისა რომლისა ვიდრემე ზედამდგომელ დიდი ა ს კ ლ ე პ ი ო ს , ხოლო კაცთა შორის ი პ პ ო კ რ ა ტ ი და ღ ა ლ ი ნ ო ს რომელთა სიტყუჱბითა უმჯობესად განავრცეს და ძალი მისი და მოქმედებაჲ უვრცელეს ყვეს. დაღათუ თქუენ სწავლისა ჩუენისა გან მოქმედებელნი თქუენსა ქრისტესა წარაწერთ მაცთუნებელნი უცნობათანი, კაცსა იძულებით მოკუდომადსა, და გუშინ და განთიად თანა მეტომეთა გან ძჳრის მოქმედ ებრ განკუართულსა. ვინაჲ არა თუ გნებავს
335 vb და თქუენი/ცა მსგავსისა სიკუდილისა შევრდომაჲ, შოშრვათა ამათ და მცევებელთა უგეთ ღმერთთა, და არარაჲს უხარულისა და განდგებულისა არ შემთხუჱვასა თანა. მერმეცა ჩუენ თანავე არა მცირედ კეთილ ბედნიერობდეთ. ხოლო არა თუ ირწმუნოთ განდგომაჲ უსიტყჳთ მაგით კდომით და ძლიერ ჯერჩინებაობით, ვფუცავ მამულთა და მარად სამსახურებელთა ღმერთთა ვითარმედ პირველად უთმენთა და დაუდგუმელთა ტანჯვათა განგცნე თქუენ, და დასასრულსა თჳთ მაგათ სულთაცა იძულებით გამოხეთქად განგმზადნე და ვერ უძლოს განრინებაჲ თქუენი ჩემთა კელთა გან თქუენ მიერ ღმერთ ქმნილმან და სახელდებულმან ქ რ ი ს ტ ე მ ა ნ !»

11. ამათ მიმართ წმიდათა მიუგეს: « ჩუენ უკუჱ ჵ მეფე ვითარცა მკითხველისა მიმართ და მნებავისა, სიტყუათა მიერ ცნობად ჭეშმარიტებისა ვყოფთ პასუხის გებაჲ. ხოლო ვინაჲთ-
336 ra გან სიტყჳსა რაჲთურ/თით არ დაჯერებასა კუალად ჰბრძანებ

[1] Le mot est construit sur le radical grec ῥήτωρ.

10. Comme les saints continuaient avec audace, la colère s'alluma chez le potentat pour les livrer aux supplices, mais il leur adressa cependant quelques paroles de doctrine et de reproche: « Vous me paraissez, à moi qui vous parle, ignorer ce pour quoi vous avez été déportés ici sur mon ordre; non pas pour faire des discours sur votre culte impie et suivre des niaiseries étrangères par la parole et par l'action, mais pour que, délivrés de vos attaches d'erreur et de votre égarement, vous sacrifiiez avec nous des victimes aux dieux immortels et toujours invaincus. Eux donnent sûrement à ce monde absolument tout, ils gratifient et coopèrent à tous les maux et à tout ce qui survient, et surtout la guérison à laquelle préside toujours le grand Asclepios, et parmi les humains Hippocrate et Galien [9] grâce aux discours desquels s'étendra au mieux sa puissance, et son action améliorera la santé. Et comme vous agissez loin de notre enseignement, vous l'attribuez à votre Christ en égarant les ignorants, à un homme voué de force à la mort, et dépouillé la veille et à l'aube pour mauvaises actions par ses compatriotes. Si vous ne voulez pas faire vôtre également la requête d'une mort pareille, faites présent aux dieux lointains et protecteurs sans rien de désagréable ni de contraire. Ensuite vous jouirez auprès de nous d'un bonheur pas mince. Mais si vous décidez de vous établir dans votre position insensée et votre obstination, je jure par les dieux ancestraux et toujours vénérés que je vous livrerai à des supplices auparavant non expérimentés et insupportables, et à la fin je vous préparerai de force à briser de vous-mêmes vos âmes, et le Dieu fait par vous et appelé Christ ne pourra pas vous délivrer de mes mains ».

11. A ces paroles les saints répondirent: « Nous autres, ô empereur, comme à l'adresse de celui qui nous interroge et exige, nous donnons réponse pour déclarer la vérité par le discours. Mais puisque sans considération d'aucuns discours tu ordonnes

[9] Mieux que son modèle, Xiphilin fait ranger, par l'empereur, Asclépios parmi les dieux. L'accusation de supercherie est de nouveau éliminée.

მასვე, რჩევაჲ იქმნებოდედ ორთა წინადადებულთაჲ: მსწრაფლ
წინა დაგჳსხამ ჩუენ, ანუ ღმერთებად თქუენ მიერ თქუმულთა
მგებელთა ცხორებასა ამას, შინა კეთილ წარმართებულობასა,
და აქა შინათა კეთილთა გან განმდიდრებასა, ანუ ამისისა
ყოფისა არ თავს მდებელთა საპატიჟოთა სასტიკთა ქუეშე
გებასა და უძნელესსა სიკუდილსა. ისმინე შენცა მსწრაფლი
ჩუენი ნებებული ვითარმედ მზა ვართ ყოველთავე ვნებად
რაოდენნიცა სახენი საპატიჟოთანი ზედმოიგონნეთ თქუენ
ქ რ ი ს ტ ე ს ჭეშმარიტისა ღმრთისა თჳს, რაჲმეთუ რაოდენცა
უმძიმესთა მათ და უსატკივარესთა მოაწევდეთ, ეგოდენ უმე-
ტესთა და უდიდ შუჱნიერესთა მოგჳატყუჱბთ მუნ ჩუენდა
ნაცვალ მოცემადთა ღმრთისაჲ მიერ კეთილთა არცა ჟამითა
336 rb რაჲთამე / დასრულებულთა, არცა შეკნინებისა რაჲსამე ანუ ცვა-
ლებისა ოდესცა მიმთუალველთა. რაჲმეთუ სამარადისო და
ყოფადისა აღურიცხუევლისა საუკუნოჲსა თანა განვრცელებუ-
ლი არს, ჩუენისა ნამდვლისა ღმრთისაჲ მიერ, მისთა მოყუარეთა
და მის თჳს მოღუაწეთა თჳს დაუნჯებული სიხარული და
მხიარულებაჲ, ვითარ კუალად დამარხულნიცა სატკივარნი და
სალმობიერნი მისთა უკუჱ ნებსით უმეცართა, ხოლო სახელ
მტყუვართა ღმერთთა უსიტყუთა ჩუჱულებითა დასასრულამდე
პატივის მცემელთა თჳს, იგინიცა დაუსრულებელნი და საუკუ-
ნენი. ჵ თჳთმპყრობელო, სტანჯედ შეუორგულებელად სხე-
ულოთა ჩუენთა, კორცნი და მის განნი სისხლნი სიმაძღრედ
მიიხუჱნ, რაჲმეთუ საშუჱბელისა და საწადელისა იყო უეჭუ-
336 va ჱლად ჩუენდა მოქმედ. და ვითარცა სერობისა შინა სასუმელი/სა
ღამოჲსა მწდეველ წყურიელთა, ქ რ ი ს ტ ჱ ს თჳს სიკუდილსა
მოაწევდე რაჲ მისთა აღსასრულებულთა სატანჯველთა. არა
უვარ ვჰყოფთ კეთილად უწყოდე, ქ რ ი ს ტ ე ს ა ჭეშმარიტსა
და დიდსა ღმერთსა ვიდრე უკუანაჲსკნელად აღმოფშჳნვამდე,
არცა კერპთა და ეშმაკთა ბილწთა მსხუერპლი წინა უყოთ
ვიდრე უფალ ვიყვნეთ საცნობელთა, უპირატეს სადმე შენ
გარდამოიდვა წმიდასა სარწმუნოებასა ჩუენსა ზედა, უმჯობეს-
ისა შემეცნებელი და ყოვლად ძლიერითა მადლითა ღმრთისაჲთ
ძღომილი, ვიდრე ჩუენ თაყუანის ვსცეთ ყრუთა ძეგლებთა.»

12. ხოლო ესე ითქუა უკუჱ წმიდათა მიერ გულით გამო და
წინაჲსწარ მცნობელობით, დაღაცათუ მრავალთა ჰგონეს ესრეთ
მარხვად და ნამეტნავად გამოკმობელად, რაჲმეთუ საქმედ და
ჭეშმარიტად გამოვიდა არა შორულად, ესრეთ სათნო ყოფითა
336 vb ღმრთისაჲთა ლოცვისა ებრ / და წინაჲსწარ თქუმისა საკუთართა

la même chose, que l'on choisisse de deux choses l'une: tu nous proposes, ou bien, en offrant à ceux que vous appelez les dieux, un heureux développement dans cette vie, et l'enrichissement dans les biens d'ici-bas, ou bien, en ne nous soumettant pas à cet acte, la soumission à des châtiments cruels et la mort la plus dure. Écoute, toi aussi, notre volonté immédiate: nous sommes prêts à souffrir toutes sortes de châtiments que vous inventerez pour le Christ le vrai Dieu, car aussi lourds et aussi cinglants que vous les procuriez, vous nous les rendez d'autant plus beaux et plus grands ici-bas, à nous qui à la place recevons les biens de Dieu qui ne s'achèvent pas dans l'instant et ne subissent jamais quelque altération ni changement. Car pour toujours dans un futur éternel incommensurable se prolonge la joie et le bonheur offerts par notre vrai Dieu à ses bien-aimés et à ceux qui ont souffert pour lui, tout comme sont gardées les violences et les souffrances — et celles-ci infinies et éternelles — pour ceux qui le renient volontairement, mais honorent jusqu'à la fin selon leur habitude, les êtres muets faussement appelés dieux. O autocrator, torture sans hésiter nos organismes, saisis nos corps et le sang qui en jaillit à satiété, et tu vas sûrement nous procurer plaisir et délectation. Et comme dans un festin on verse aux assoiffés la boisson du soir, accorde à la mort pour le Christ quelque chose des supplices accomplis sur lui. Nous ne renions pas, sache-le, le Christ, Dieu véritable et grand, jusqu'au dernier soupir, et nous n'offrons pas de victimes aux idoles et démons impurs avant que nous soyons libres d'opinion et avant que tu comprennes quand tu changeras au sujet de notre foi sainte, connaissant le meilleur et nourri par la toute-puissante grâce de Dieu, avant que nous n'ayons adoré les statues sourdes! »[10]

12. Or ceci fut dit par les saints du fond du cœur et par préscience, et beaucoup pensèrent que cela avait été prononcé ainsi en secret et d'abondance, car c'était sorti en acte et en vérité et pas de loin; et ainsi par la bienveillance de Dieu comme

[10] Xiphilin a éliminé la menace directe et l'action magique des Anargyres contre l'empereur. Il en reste à peine une prophétie mal perçue.

მსახურთა მისთაჲსა. რაჲმეთუ ვითარცა განკადნიერებულნი ესე სიყტუანი წმიდათანი ყურად იხუნა კ ა რ ი ნ ო ს დამაქისენი [k] და წინგანწყობილნი ქადებულთა მისთა სიტყუათანი, გინება შემთხუწულ და მძაფრ კბენილ იქმნა გულითა შეურაცხყოფისა თჳს თჳსთა ღმერთთა და თავისა თჳსისა. და ზესთა აღდუღნა შინაგან მისა რისხვაჲ მბორგალეობითი და ყოვლად მძაფრი ძრწოლაჲ შეექმნა ყოველსა სხეულსა. ხოლო უეჭუწლად მიშუწბითა ღმრთისაჲთა კაცისა მის მოქცევისა თჳს ანაზდა მიღებულ იქმნა ზუავი იგი, და ქედი უბადრუკსა უკუანით განემოექცა და პირი ბეჭთაჲთ მიექცა ვიდრელა მართლ ხედვიდა იგი უკუანათა თჳსთა, რომლისაცა უკუწ მყის მმჭირველთა წინაშე მდგომთა და საყდრით მყუდროდ
337 ra შთამომქცანებელთა სამეუფ/ოთა შინაგანთა მიტჳრთვით შეიღეს. ხოლო იგი შემდგომად მცირედისა თავად თჳსად წევნული და თუ ვითარსა ბოროტსა შთავარდა მცნობელი ვითარმედ ჟამიერად საჭიროდ იგიცა მოქენე იქმნა უვეცხლოთა კელოვნებისა და კუალად მომწოდებელი მათი, მსაჯულისა და მტანჯველისა წილ საწყალობელად მოქენე წმიდათა იყო: «აწ მეტყუელი მნებავს გულსავსებისა მოღებაჲ კმა საყოფლად თჳთ მის გამოცდილებისა და საქმისა მიერ გამოწულილვით მათისაცა კელოვნებისა და მათ მიერ მსახურებელისა ღმრთისაჲ დიდისა ძლიერებისაჲ.» და იგინი რომელი ჩუწულება მათდა სხუათა ყოველთა კაცთა ზედა მას თჳთ მეფესაცა ამცნებდეს და ქ რ ი ს ტ ე ს მიმართსა აღსაარებასა და სარწმუნოებაძა მიჰკდიდეს უკუეთუ განერეს ვნებისა მის გან მათთა კურნე-
337 rb ბათა თანად და ლოცვათა მიერ, და უკუწ ა/ღიარა გულით გამო სნეულმანცა. მსწრაფლ პოვა სიმრთელე წმიდათა შეხებისა და ღმრთისა მიშუამდგომელობისა მიერ, და კუალად უპირატესადვე ადგიდ თავი მისი პირპირით კუალად ეგო და მოემყარა.

13. ამან განსაკრთომელმან და ღმრთივ შუწნიერმან საკჳრველთა მოქმედებამან წმიდათა მან არა ხოლო მათ მიერ ცხოვნებულსა მარადის მეფესა არწმუნა ერთგულებაჲ განმკურნელთაჲ, და მტკიცედ დააჯერა ვითარმედ საღმრთოჲ რაჲმე მადლი და

[k] Ce mot nous paraît calqué sur (κατα) μαχήσαντες.

une prière dite à l'avance à l'adresse des serviteurs proches. Car lorsque ces paroles audacieuses atteignirent les oreilles de Carin, combattantes et agressives à l'égard de son discours de propagande, l'affront reçu lui mordit violemment le cœur à cause du mépris envers ses propres dieux et envers lui-même. La colère bouillona follement de l'intérieur et un frisson d'une violence extrême parcourut tout son corps[11]. Mais sûrement par l'intercession de Dieu pour la conversion de cet homme, son orgueil disparut en un instant, le cou du malheureux se retourna en arrière, et son visage s'inversa vers le dos au point de regarder son derrière en face. Aussitôt les hauts fonctionnaires présents et les favoris de l'intimité impériale en paix près du trône furent saisis de stupeur. Lui cependant, revenu à lui après peu, et tombé maintenant dans un tel mal, comprit qu'au moment de l'épreuve lui aussi avait besoin de l'art des anargyres, et il les appela de nouveau, devenant l'obligé suppliant des saints au lieu de leur juge et de leur bourreau: « Je veux exprimer maintenant la plénitude reçue à satisfaire par l'expérience l'action même de leur art compétent, et l'adoration témoignée par eux au Dieu de grande puissance! » Et eux firent connaître à l'empereur lui-même leur habitude vis-à-vis de tous les autres hommes, et proposèrent la confession et la foi dans le Christ s'il voulait être sauvé de son mal par leurs soins en même temps que par leurs prières. Et le malade confessa alors la foi avec cœur. Il retrouva aussitôt la santé par l'attouchement des saints et la médiation de Dieu, et sa tête se tint à nouveau à sa place antérieure, il la tint à nouveau face à face solidement.

13. Cette thaumaturgie des saints, redoutable et divinement admirable non seulement convainquit de l'innocence des guérisseurs l'empereur sauvé à jamais par eux et l'assura fermement

[11] Xiphilin dépense plus de vingt-cinq lignes a atténuer l'effet surnaturel que lui présente son modèle, autrement direct et cinglant.

ძალი იყო მათ მიერ მოქმედი მის უცხო დიდებულისაჲ, და ღმერთი ჭეშმარიტებით ძლიერი არს მათ მიერ ქადაგებული, არამედ მის გარემონიცა ყოველნი რაოდენთა სახედველსა იქმნა საკჳრველებაჲ იგი ეგრეთვე ქრისტჱს მიმართისა სარწმუნოებისა თანა დადებულად განჰმზადნა. მაშინ ვიდრემე უკუჱ უტკივარად მიუწეველნი წმიდანი და საძნოდ ბოროტ მსახურე-
337 va ბისა უსისხლოჲსა ძ/ლევისა დამადგინებელნი, თავად მოცილოებითა და პატივითა შესატყჳსითა მპყრობელისა მიერ სახიდ წარივლინნეს, და არა იგი ხოლო არამედ ქუეყანასა ყოვლით კერძონი ქრისტიანენი ლხინებასა მძიმისა დევნულებისასა მიემთხჳნეს, და უფროჲსღა პატივსა კეთილ ჯერჩინებათა მთავართა გან იღირსებოდეს, სამეფონი ნაწერნი რაჲ და ბრძნებანი ამას აწუჱვდეს.

14. ხოლო ამისა შემდგომად ჟამი რაჲ არა მრავალი წარიდინა, მაშინ მკურნალობითისა კელოვნობისა წინამდგომელი და სხუათა მთავარი, ხოლო და მოძღურადცა ამათ წმიდათად, სიმარჯუჱსა ამას ზედა პირველით გან ქმნილი, მხედვილი საკჳრველთა ამათ ძმათა სნეულთა შორის დიდთა კურნებათა მოქმედად, და თჳთ უკურნებელთაცა მკურნებელად, და ამის
337 vb ძლით ყოვლისა ქალაქისა მიერ დიდისა სახელისა / მომგებელად, და განთქუმულ ქმნილად კელოვნებისა გამოცდილებისა თჳს, და ამიერ უძლურებათაცა ვითარ სახეთავე შევრდომილთა მათ მხოლოთა მიმართ წადიერებით მსრბოლელად ვითარ უტყუელთა მკურნალთად და უფროჲსღა უვეცხლოთა, ხოლო სხუათა ყოველთა მრავლისა გიხაროდენისა მიმრქუმელად. შურითა უკუჱ გარდარეულითა აღვსებულმან, ხოლო უმეტეს სირცხჳლეულ ქმნილმან რაჲმეთუ პირველისა შემასმენელობისა მეცადინეობაჲ მიუმთხუჱველ ექმნა მას, ვინაჲთგან მიმთხრობელობითა მისითა იქმნა წინასწრობილი იგი წმიდათა საძნოჲ მიზეზებაჲ. დაღათუ უფროჲსღა დიდებად მათთა შესრულდეს შემასმენელობისანი, და ცხადად იმხილა თჳთ მათ საქმეთა გან კეთილის მოძულე იგი ამაოდ ცილის დამწამებელი უმიზეზოთაჲ. და
338 ra ვინაჲთგან სამეფოჲსა წამისა გან აწ/ვე წმიდათა ძჳნი განწირა, მიერითგან უმეტეს რაჲ იპატივებოდეს და არა იდევნებოდეს, ესევითარითა შურითა ჭენებულმან ძლეულებისა კუალად გებად საძნოდ არარაჲს მეუსამართლეთა მისთა, კაცის მკლველმან მან ძმაცუვაჲ იწუართა, და ძმაცუვაჲ ვითარ ფრიად სასტიკი და კაცთ გარეგანი.

qu'une grâce divine et la force d'une gloire étrangère agissaient par eux et que le Dieu prêché par eux était vraiment puissant, mais encore elle prépara ainsi tous les autres qui avaient été témoins du miracle à participer à la foi au Christ. Ensuite les saints délivrés alors sans injure et s'étant acquis la victoire sur le culte sévère et impie sans verser le sang, en s'éloignant avec un mot de rétractation et d'honneur de la part du despote, repartirent chez eux. Et non seulement lui mais les chrétiens de tous les coins de la terre reçurent un répit de la lourde persécution, et furent plutôt jugés dignes d'honneur par les gouverneurs bien choisis, lorsque des rescrits impériaux et des ordres les y obligèrent[12].

14. Cependant après cela, pas beaucoup de temps s'écoula. Le maître local de l'art de guérir, gouverneur des autres mais ayant pour guide ces saints, fut mis dès le début dans ce succès, voyant ces frères admirables accomplir de grandes guérisons parmi les malades, rétablir les incurables eux-mêmes, et obtenir par la force des choses un grand renom dans toute la ville. Ils étaient réputés pour l'expérience de l'art, et de là les victimes de toute espèce d'infirmité couraient en confiance chez eux seuls comme chez les vrais médecins, en outre gratis, et tous les autres leur vouaient une reconnaissance énorme. Aussi, rempli d'une jalousie intense, il était cependant encore plus irrité parce que l'occasion passionnelle d'une première accusation lui était refusée. Par ses déclarations, il fit à l'avance aux saints une mauvaise cause, mais le produit de ses accusations contribuait plutôt à leur gloire, et il sut clairement à partir des faits eux-mêmes qu'il était ennemi du bien en chargeant en vain de mensonges des innocents. Et comme maintenant loin du regard impérial, il souhaitait le pire aux saints, plus ils étaient honorés et moins ils étaient persécutés, plus il était démonté par l'envie, trop faible encore pour nuire en quoi que ce soit en l'absence de griefs, il apprit en meurtrier la haine, et une haine aussi violemment aiguë qu'inhumaine.

[12] Selon une loi bien connue de la métaphrase, le nom de Félix et celui de Rome ont ici disparu, laissant le bref intermède chrétien avant Dioclétien dans le vague le plus complet.

15. რაჲმეთუ იჩემა მთასა რასმე შინა მაღალსა და შორად
ქალაქით და სხუათა კაცთა გან განშორებულსა, თივათა მცენა-
რეთა მომხილველობაჲ ფრიად საკმართა უკუჱ და თჳსისა
კელოვნებისა ყოვლად საჭიროჲთა, გარნა საპოვნელად იშჳთთა
და მრავალთად ძნელ მოსაღონებელთა. და შემოხადნა თავისა
თჳსისა მომართ სხუანიცა მსგავს კელოანნი და ერისცნობანი
თჳსნი და თანამეცნიერნი წმასნილებისანი და საჩინონიცა ესე
338 rb ერთცნ/ობანი ძმანი. და ამის შემზადებელისა იჭჳსა შორად
მიწარსლვისაჲსა საზოგადო მათდა მყოფელი, განვიდა ქალაქით,
და წინაჲსწარ თქუმულად მთად მოსწრაფებით აღვიდა მიზე-
ზითა თივათა შეკრებისაჲთა. ხოლო თანაჰყვებოდა მას სხუა-
თავე თანა ფრიად წადიერებით უმანკოჲთა ორობაჲ საკჳრველთა
მათ ყრმათაჲ ვითარცა რაჲ ძუჱლად ისაკ მამასა უმეცარი
სჳნიდისასა[1] ჭეშმარიტისა მიზეზისა. ხოლო ვინაჲთგან მთის
მწუჱრვალად აღდგეს და თჳთ ადგილისა მის უდაბნოობისა
საშუალოდ მიიწინეს, და ძიებისა მიმართ მიიქცნეს პოვნილთა
მწუანეთაჲსა, უმზირდა ძმათა მათ დრკუჲ იგი თუ ოდეს
განეყენნედ ურთიერთასსა და უშორიელესად სიმარჯჳთ თანა
338 va წარმრბენელმან ერთისა მან, განყოფილებაჲ მათი ყო. და / უკუჱ
სხჳსა განმარტოებულისა თჳს მიწევნულმან და ქუეყანად
დადრეკილისა მხილველმან, და აიძულებით ნერგისა რაჲსამე
საკმართა განისა ძირით აღმომეხუჱველისა, ლოდისა რაჲსამე
დიდისა და მძიმისა ყოველთა შორის აღმოღებელმან, და
უმაღლესსა კერძოსა უკუანით ზედამიდგომელმან, ზეჲთ პატი-
ოსანსა თავსა მისსა ზედა შთამოუტევა, და იგი უკუჱ მასვე
ჟამსა შემუსრა. ხოლო თანადვე სხჳსაცა ძმასა ზედა სრბით
მიიწია და ეგრეთვე მას დადრეკილად თავით თჳსით მპოვნელ-
მან ფურცლისსა კრებასა ზედა თივათასა, აწვე უუშიშოჱსად
მბორგილემან, მის თანაებითურთ ქვანი დააკროლნა. და ესრეთ
შემფქველმან ასოთა და ძუალთა ყოველთა მართლისათა
338 vb სიკუდილსა უწყალოსა ქუჱშე აგო, ორთა დიდთა მ/ნათობთა
ქუეყანასა ზედა ერთსა შინა ჟამსა დამშრტელმან, ეშმაკისა
ბევრისა მსახურმან და მრჩობლით კეთილთა კაცთა დამაკლე-
ბელმან, ვიტყჳ სხეულიანით და სულიერით, ხოლო მოწემად
უცილობელად და გჳრგჳნ მოსილად ქრისტესა წარმადგინებელ-
მან მის გან ძმაცუვით მოკლულთა მან.

[1] Mot calqué sur συνείδησις.

15. Car il possédait dans quelque haute montagne et loin de la ville et séparée des autres hommes, une réserve de plantes vivaces très utiles et tout-à-fait nécessaires à son art, mais à chercher avec assiduité et difficiles à dénicher pour la plupart. Il invita chez lui d'autres pareillement compétents et ses relations mondaines et les spécialistes des composés ainsi que ces excellents et célèbres frères. Et ayant ourdi le plan de s'en aller à l'écart, se trouvant en leur compagnie, il sortit de la ville et monta en hâte sur la montagne désignée à l'avance, sous le prétexte de cueillir les herbes. Parmi d'autres avec une confiance extrême, l'innocente paire des jeunes gens le suivait comme autrefois Isaac son père, ignorant la notion de la cause véritable. Cependant, tandis qu'ils gravissaient la crète de la montagne et qu'ils arrivaient au milieu d'un endroit désertique, ils se disposaient à la recherche des plantes vertes à dénicher. Le retors tendit un piège aux frères pour le moment où ils s'éloigneraient l'un de l'autre, et veillant à ne pas courir trop loin de l'un d'eux, il réalisa leur séparation. S'en étant donc allé pour l'isolement de l'autre, et le voyant penché vers la terre, recueillant de force avec la racine quelques-unes des plantes utiles, il saisit une pierre grande et lourde entre toutes; et placé en arrière du côté le plus haut, il la lâcha d'en haut sur la tête vénérable et la broya sur-le-champ. Puis aussitôt il s'en alla en courant contre l'autre frère, et le trouvant pareillement en train de se pencher de lui-même à la cueillette de feuilles d'herbe, ici encore insolemment hors de lui, il le lapida comme le précédent. Et ainsi en débitant les membres et tous les os du juste, il le maintint sous une mort impitoyable, éteignant en un seul moment les deux grandes lumières sur la terre, comme un adorateur du démon multiple et doublement assassin d'hommes de bien, je veux dire corporellement et spirituellement, mais en suscitant assurément au Christ le martyre et le couronnement de ceux qu'il avait tués par haine.[13]

[13] Xiphilin dans les chap. 14 et 15 a développé la vraisemblance psychologique et diminué la possession satanique du meurtrier.

მეორეთა რეცა უკუჱ ჟამითა და ტანჯულობისა სახითა,
ხოლო მსგავს ვნებულთა და სწორ პატივთა პირველ მოწამისა
და მოციქულისა სტეფანისთა, რაჲმეთუ ნუ ვითარმედ
თჳნიერ კითხვისა და აღსაარებისა და ქრისტეს თჳს განკა-
დნიერებულისა მოწამებისა მოსწყდეს სახელ დიდნი ესე და
მარადის კსენებულნი მოღუაწენი, და კნინებასა რასმე ამიერ
და დამყობილებასა მოწამებისასა დიდებით შეახებს ვინ
ეგევითართა, არამედ რაჲმეთუ უეჭუჱლად ქრისტეს თჳს
339 ra ევნო, და კეთილ მსახურებისა თჳს და საკჳრველებათა ჩუჱ/ნე-
ბისა უსამართლოჲ სიკუდილი დაითმინეს. და უმეტესადღა
რაჲმეთუ ძმაცუვით და უცნაურად ამისა ვნებაჲ ეყო მათ, არა
ამის თჳს მგრძნობელთა მისთა თუ ვინაჲ და ვინაჲთგან და
რომლისა მიზეზისა თჳს მოსწყდეს, მერმეცა უფროჲსსა და-
კჳრვებასა და პატივსა უმეტესსა ღირს ყოფდედ მათ. რაჲმეთუ
შემდგომად წინააღმდგომ ქმნილობისა სიტყუად დადგომელმან
ვიდრემე და რაოდენიცა ენებოს მას მართლ მეტყუელმან, და
მამხილებელმან და მარცხუჱნელმან მტერისა მან, არა მცირედი
ნუგეშინის ცემაჲ მოიღო, უსამართლოდ სიკუდილსა შინა. ცხად
არს ვითარმედ მტერისა მიმართ კადნიერებაჲ და თჳსისა
სიმჴნისა ჩუჱნებაჲ, ხოლო ესრეთ უეჭოდ დამკლულად მო-
339 rb ვლულმან და უგრძნელად, ვიეთმე უსატკივარესი და ღამი/სა
აღსასრული და უნუგეშინისცემით ვითარცა ვერ სიჴმნისაცა
მისსა და მოთმინებისა წინააღმდგომ ქმნილისა მაკურნებელმან,
ვინთა რაოდენთა ქრისტეს თჳს ვნებისათაჲ უსატკივარეს
სიკუდილი მათი, უეჭუჱლად უბრწყინვალესცა გჳრგჳნი და
წამებისა ქებაჲ უდიდებულეს. და უკუჱ აქა შინა მრჩობლნივე
ღუაწლნი შემოსრბოლით არიან, მათვე მოღუაწეთა შორის
რაჲმეთუ უპირატეს უკუჱ ჰყრობილ იქმნნესცა ბოროტ მსა-
ხურთა მიერ, ვითარ სიტყუამან სწრობით განაცხადა და
მძლავრსა წინააღუდგეს, და სიტყუათა მიერ და საქმეთა მიერ
ბრძოლთა სძლეს, ხოლო ამისა შემდგომად მათვე კეთილ
მსახურებისა მტერთა გან თქუმულსა ძმაცუვასა ქუჱშე ეგნეს
და წინაუხილავსა სიკუდილსა, ვიდრეღა მრჩობლნიცა მათ
339 va ვითარ და მრჩობლცა იღუაწეს, გჳრგჳნნი / წამებისა და ძლე-
ვისანი შეითხზნნეს.

16. ვინაჲ სხეულნი წმიდათანი მომკლველთა მის მიერ, ადგი-
ლის ზედათა ბოლქუთა და ქუეყანისა ბელტთა შინა დაფარულნი
უმეტესთა დღეთა უჩინოდ ებნეს, მეცნიერნი რაჲ მათნი და
მკევსურნი ჰგონებდეს წუთით განშორებასა მათსა კნინოდენ

Ils étaient sans doute les seconds dans le temps et pour la forme du châtiment, mais ils souffrirent de manière semblable et avec un égal honneur à celui d'Étienne le protomartyr et l'apôtre. Car si c'est sans avoir été interrogé et sans confession ni franc martyre pour le Christ qu'ils ont subi ces souffrances célèbres et toujours commémorées, qu'aucun d'eux n'encoure pour cela un rabais quelconque ou un martyre d'une gloire écornée! Ils ont en effet sûrement enduré pour le Christ. Pour la piété et la manifestation des miracles, ils ont subi une mort injuste, et bien plus parce que cette épreuve leur est survenue par jalousie et à leur insu, sans qu'ils se rendent compte pour qui, pourquoi et pour quelle raison ils l'ont endurée, il sont ainsi rendus digne d'une admiration plus grande et d'un honneur plus ample. Car celui qui, confronté face à face, a tenu un dialogne et disant justement autant et tout ce qu'il voulait, en confondant et en réfutant l'ennemi, celui-là n'a pas reçu une mince consolation dans sa mort injuste. Il est illustre de par la liberté de parole face à l'ennemi et la démonstration de sa force, mais le médecin qui meurt dans un assassinat manifeste, et en quelque sorte à l'improviste, encourt un achèvement dans la nuit, sensiblement plus dur et sans consolation. N'ayant pu opposer sa force et sa patience, il reçoit une mort plus dure que les souffrances pour le Christ, de quelque qualité ou nombre qu'elles soient. Leurs couronnes sont évidemment plus brillantes encore et la louange du martyre plus glorieuse. Dans ce cas-ci, leurs exploits jumelés se sont déroulés loin de leurs victoires mêmes, car auparavant ils furent aussi capturés par les adorateurs mauvais, comme le discours l'a également démontré, et ils furent opposés au gouverneur. Par la parole et par l'action, ils vainquirent en combattant. Cependant, après cela, à cause des ennemis du culte vrai, ils encoururent la haine décrite et la mort imprévisible, jumeaux encore jusqu'à ce point, c'est encore en jumeaux qu'ils souffrent. Ils ont tressé les couronnes du martyre et de la victoire.[14]

16. Pendant plusieurs jours il n'apparut pas où étaient les corps de ces saints massacrés par lui. Ils étaient recouverts sur place par des racines, de la terre et du gazon, tandis que leurs connaissances et leur familiers pensaient qu'ils s'etaient quelque

[14] Cette laborieuse démonstration du droit au titre de « martyr » pour les victimes du guet-apens est totalement absente du modèle.

მრავალთა წყინებათა გან დაყუდებისა ტრფიალებისა თჳს და ღმრთისაჲ მიმართისა მოცალებისა ვითარ მრავალ გზის ჩუჱუ-ლებდეს. ხოლო ვინაჲთგან უმრავალდღეეს აღუჩნდა მათ საგონებელი მათი წარსრულობაჲ, მიიმართეს უკუჱ საკჳრველთა მათ ძმათა ძიებად უმკურვალესთა მოწაფეთასა, და მყის უპირატეს მთასა მას ზედა აღირბინეს სადა ისწავეს მოძღურისა თანა აღსლვაჲ მათი, და რაჲმეთუ საეჭუ რაჲმე შეუკდა მათ ნუ
339 vb ვისმე / მიერ შთამოსლვაჲ ძიებულთაჲ ეხილვოს, ანუ სხუად სადმე შემთხუჱულ იყოს.

ხოლო ვითარცა მაღნარად მთისა მის შეიმალნეს, შეემთხჳნეს კაცთა ეშმაკთა გან უკუჱ უპირატეს გუჱმულთა და მუნ მდებარეთა წმიდათა მიმართ უხილველთა და საღმრთოჲთა ძალითა ძღომილთა და მათითა მადლითა მბორგალისა სენისა გან განრომილთა, და სახიდ გემოვნებით და მადლობით მექცე-ულთა და უვეცხლოთა განსაკრთომელთა საკჳრველობათა მათდა მიმთხრობელთა, და უკუჱ ეგევითარითა მიერ ძღომილნი მიიწინეს მიწათა და ბოლქუთა განთა შორთა მიმართ, რომელთა გან პატიოსანნი ნაწილნი წმიდათანი დაფარულ იყვნეს ურთი-ერთას განყოფილნი არა მცირედითა საშორითა, და მსწრაფლ
340 ra აღიხუნეს იგინი, და ძმაცუვისა და სატანიკუ/რისა საქმისა ყოვლად ბილწისა მის მოძღურისაჲსა მცნობელთა შთამოიხუნეს უკუჱ მთით დიდებით და დიდ შუჱნერებით. და მესატყჳსითა ღირსებითა და პატივითა და სჯულ დებულითა საგალობელე-ბითა საფლავსა ერთსა მისცნეს მრჩობლნივე, რაჲთა ვითარ სახედ ყოველნი ცხოვრებისა შინანი ერთ სულთა ძმათანი ზიარდა, განუწვალებელ იყვნეს ვიდრე და თჳთ დასასრულიცა, ეგრეთ მომკუდართანიცა ზიარმან და ერთმან საფლავმან შეიწყნარნეს ყოვლად წმიდანი სხეულნი მათნი.

17. და მოწამებრი უკუჱ ესე და დიდი და დაკჳრვებასა ღირსი, და ნამდჳლვე რ ო მ ა უ ლ ი საძლეველო ახოვანი უვეცხლოთა მოყუსობაჲ აღსრულებულად იხილა ი უ ლ ი ს ი ს ა თთჳსა პირველმან, ხოლო შემდგომად სანატრელისა მის აღსასრულისა
340 rb შემდგომილნი მრა/ვალნი და ყოველ ფერნი საკჳრველთ მოქმე-დებანი და კურნებანი მრავალთა და გუარადთა მამათა თანად და დედათა მიმართნი თითოფერთა უძლურებათა ზედა ური-ცხუ ვიდრემე მყოფ არიან რიცხვით, ვინაჲთგან ვიდრე აქამომდე დღითი დღე ეგევითარნი მადლისა მათისა მიერ იმოქმედებიან და იჩუჱნებიან. ხოლო ზომითნი რანიმე მათგანნი, და რაოდენთა მაშინდელი ჟამი შემომღებელად დაემთხჳა შრომის მოყუარეთა

peu isolés pour un temps loin des nombreux soucis, dans le désir du repos et de la réflexion vers Dieu comme ils en avaient l'habitude. Cependant, comme, après davantage de jours, il leur parut que leur départ définitif était probable, ils s'en allèrent à la recherche des frères admirables avec les disciples les plus ardents, et après un moment ils gravissaient la montagne où ils avaient appris qu'ils étaient montés avec le maître, et parce qu'ils avaient quelque idée que quelqu'un aurait vu descendre de là ceux que l'on cherchait, ou les aurait rencontrés quelque part.

Cependant, tandis qu'ils étaient cachés dans les feuillages de la montagne ils rencontrèrent des hommes qui avaient été possédés du démon et qui avaient été délivrés de leur maladie démentielle par la force divine des saints qui reposaient invisibles et par leur grâce, et qui retournaient chez eux avec douceur et reconnaissance et racontaient leur guérison reçue gratis. De cette manière ils arrivèrent aux gisants dans la terre sous un amas de racines sous lesquelles les vénérables reliques des saints étaient cachés, séparés l'un de l'autre d'une distance non petite. Aussitôt ayant compris la haine et l'agissement satanique du maître entièrement mauvais, ils les découvrirent et les descendirent de la montagne avec gloire et grande admiration, et unanimement, dignement, honorifiquement et avec des hymnes liturgiques, ils déposèrent les jumeaux dans un seul tombeau, afin que, comme tous les événements de la vie des frères unanimes les avaient réunis, jusqu'à leur issue elle-même ne fut pas différente. Ainsi un seul tombeau commun pour les cadavres recevrait les corps entièrement saints[15].

17. Le premier mois de juillet vit s'accomplir cette amitié héroïque des anargyres, semblable au martyre, victoire vraiment romaine, grande et digne d'admiration. Mais après leur bienheureux achèvement, des prodiges et des guérisons ultérieures nombreuses et variées de multiple manière, et pour les hommes et envers les femmes, à propos de chaque sorte de maladie, eurent lieu en nombre incalculable au point que jusqu'aujourd'hui de jour en jour de pareils sont opérés et apparaissent par leur grâce. Quelqu'un en effet, ami du travail et homme de bien, en a rassemblé dans un seul livre une certaine quantité, ainsi que quelques-uns que les temps ultérieurs offraient à recueillir. L'écrit

[15] Il ne faudrait pas exclure ici que Xiphilin ait eu en main un modèle moins bref que le chap. 16 grec.

და კეთილის მოყუარეთა განმან ვინმე ერთ წიგნად შეკრიბა, და აღწერილი ჩუენამდე მოაწია რომელსა გარემოვლადცა სა-ხელსდვა აღწერილმან. და მოწამებრი ქრისტეს თჳსი ღუაწლი მათი, უბრწყინვალეს და უდიდებულეს ყო უცხო დიდებულთა მათ მოთხრობისა მიერ რომელთაჲ შესაძლებელ მნებებელისა დამიმთხუჱვაჲ, და მიერ ცნობაჲ დიდებულთა ამათ წმიდათა
340 va დიდისა და ღმრთივ/შუჱნიერისა ძლისა და ჩუენდა მომართისა ღმრთისაჲ სწორისა კაცთ მოყუარებისა და მოურნეობილისა ზრუნვისა და მსწრაფლისა შეწევნისა და ჰავად მყოფთა და სხეულითა სენიანთა კურნებისაჲ.

18. ხოლო და მეცა ყოველთა უფროჲს მოქენე თქუენისა ზედა მოხედვისა და შეწევნისაჲ ვითარცა ყოველსა ორკერძოვე უუძლურესი, რაჲმეთუ აჰა თქუენ დამოვაქციო დასასრულისა სიტყუაჲ კეთილად მძლეთა მოწამეთა უვეცხლოთა მკურნალთა უცთომელთა მლხინებელთა მოსწრაფეთა შემწეთა ყოვლად მზათა მაცხოვართა და ქველისმოქმედთა. აწ ჟამსა ამას მსწრაფლ ვმსრბოლობ თქუენსა მოგონიერად და გულით გამო შეგვრდები და ვჰკმობ სადღესასწაულთა თანად და სავედრებელთა, მას
340 vb უკუჱ ვითარცა ეგერა მიმღებელი თქუენ / მიერისა ზედმოხე-დვისაჲ, ხოლო ამას ვითარცა მერმეცა მოსავი მოღებად უფროჲს-სა და უსრულესსა კეთილ მომნიჭებელობასა თქუჱნსა.

19. გიხაროდენ უკუჱ ჵ ახოვანნო მოწამენო ქრისტესნო! ჵ მწედ მბრძოლნო კეთილ მსახურებისანო უძლეველნო! ჵ გოდოლნო მართლისა სარწმუნოებისანო მკიცენო და გარდა-უქცეველნო! ჵ ღმრთისა მჴედარნო დაუცემელნო გჳრგჳნოსანნო მძლეველნო ძლევით შემოსილნო, სხეულითა უსხეულოთა მტერთა მაოტებელნო! იხარებდით რაჲმეთუ სიკუდილითა ჟა-მიერითა ცხორებაჲ მოივაჭრეთ დაუსრულებელი და ქუჱნაჲსა და განხრწნადისა მამულისა წილ, ზენაჲ და არა ოდეს დაჴსნადი დაიმკჳდრეთ ი ჱ რ უ ს ა ლ ი მ ი, თანამკჳდრ ღმრთისაჲ და მისისა მეუფობისა იქმნენით ვითარცა მის თჳს მომკუდარნი.
341 ra იხარებდეთ ჵ მ/ქალაქენო ვიდრემე ძუელისა რ ო მ ი ს ა, აქა შინა ყოვლად საჩინოჲსა და მას ჟამსა უპირატესისნო, ხოლო აწ ცისა მემკჳდრენო და თანამოქალაქენო წმიდათა ანგელო-ზთანო!

გიხაროდენ ჵ ჰასაკითა ვიდრემე ჭაბუკნო ხოლო მოხუცე-ბულთა ყოველთა მძლეველნო სიდიდითა ცნობისაჲთა და სათნოებათა სისრულითა! გიხაროდენ ჵ მრჩობლ მაცხოვარნო

est arrivé jusqu'à nous, auquel l'écrivain a donné un nom pour se répandre aussi à l'extérieur. Leur passion semblable au martyre pour le Christ, il l'a faite plus brillante et glorieuse que les récits des célèbres étrangers qu'il est possible de rencontrer pour l'amateur[16]; de là vient la connaissance de ces saints célèbres, de la grande et gracieuse puissance divine, et pour nous de l'égal amour de Dieu à l'égard des hommes, aidant dans les soucis et secourant vivement, guérissant les malades et les infirmes de corps.

18. Cependant, moi plus que tous, j'ai besoin de votre intercession et aide comme au plus faible de des deux côtés, car voici que je touche au terme du discours en l'honneur des héros bien victorieux, les médecins anargyres, les soulageurs qui ne se trompent pas, les secouristes véloces, les sauveurs sur le qui-vive et gratuits. Voici qu'en ce temps je me dirige vers vous par la pensée et je vous invoque du fond du cœur, et je clame à l'unisson des fêtes et des invocations, en celle-là comme en l'autre, qui répand votre intercession, mais en celle-ci comme un espoir supplémentaire de recevoir plus encore de votre générosité sans bornes.

19. Réjouissez-vous, o héros martyrs du Christ, secourables combattants invaincus de la vraie religion, tours de l'orthodoxie solides et inébranlables, indomptables cavaliers de Dieu, couronnés victorieux, revêtus de victoires chassant l'ennemi incorporel avec vos corps! Soyez dans la joie car vous avez négocié par une mort instantanée la vie éternelle, et à la place d'une patrie corruptible ici-bas, un héritage à jamais indestructible là-haut, la Jérusalem, devenus cohéritiers de Dieu et de son royaume en étant morts pour Lui! Soyez dans la joie, ô citoyens jusqu'ici de l'ancienne Rome, là et autrefois tout à fait remarquables, mais maintenant habitants du ciel et concitoyens des saints anges.

Réjouissez-vous, ô jeunes gens par l'âge, mais ayant vaincu tous les vieillards par l'ampleur de la science et la perfection des vertus. Réjouissez-vous, ô doubles sauveurs des hommes, je veux

[16] Sur la rivalité avec les miracles et guérisons dans des sanctuaires païens, voir G. DAGRON, *Le saint, le savant, l'astrologue*, dans *Hagiographies, cultures et sociétés*, Paris 1981, p. 144-152.

კაცთანო, ვიტყჳ სულიერსა და სხეულეანსა მაცხოვრებასა! ჵ ღმრთისა მობაძავნო და მის ებრ ორკერძო კაცისა მკურნალნო, და ამის თჳს უმეტეს სენთა თანა მონათესავეთასა მლხინელნო, რაჲთა არღარა მათვე ნაცოდვებით შინა ჰყრობელად დაადგრებოდიან! ნამდჳლვე მოწაფე იქმნენით თქუენცა მაცხოვრისა და თანა ზიარ საიდუმლოთა ქრისტესთა და უშიშ ქადაგ
341 rb მოძღურებათა და ბრძანებათა, ჰე / უკუჱ და ზიარცა მისა კაცობრივთა ვნებულებათა ებრ. განსცა იგი სიკუდიდ მოწაფემან და თქუენ მოგაკუდინნა მოძღუარმან, ქვათ დაასხმიდეს მას თანამეტომენი და უჯერჩინებონი იუდეანნი, ესე გიყვეს თქუენცა ზედა მდგომელითურთ მსგავს კელოანთა. მან ამხილა პილატეს განსჯადმან ვიდრელა თჳთ მის საჯულისა მიერ იწამა უბრალოდ რომელმან სისხლისა გან მართლისა გარეგან და უმიზეზოდ დადვა თავი თჳსი. და თქუენცა ეგრეთვე მტანჯველისა მძლავრსა არცხჳნეთ ლოცვათა თქუენთა მიერ ვიდრე დაკუწთებამდე სხეულითა და ცნობად თჳსისა უსახურებისა. ესრეთ ყოვლითურთ განგითჳსნა თქუენ ქრისტემან და სწორ თავისა თჳსისა და მოციქულთაჲ კურნებათა მადლი მოგანიჭა თქუენ ვითარცა სულით გამო შემყუარებელთა
341 va მისთა, და კუალად მის/თა შეუქცეველად შედგომილთა და დამთხუწულთა ყოველთა მისვე ღმრთისმსახურებისა მიმართ მიმზადველთა.

20. გიხაროდენ ჩემდა ჵ კეთილო და ნეტარო უვეცხლოთა ძმობაო არა ეგოდენ სხეულთა ებრ რაოდენ სულთა ებრ, და ერთჯერ ჩინებაობისა მსგავსებისა შინა ჯერჩინებისასა უმეტეს დამცველო, და მამის ზიარებითა სიტყჳსაცა და საქმისაჲთა ვიდრე თანა ნათესავობისაჲთა ერთცნობანო ერთსულნო ერთცხორებანო და ერთ აღსასრულნო!

გიხაროდენ ჩემდა ჵ მსგავსად ორობაო და ერთობაო! იგი უკუჱ სხეულთა განყოფილებისა თჳს ხოლო ესე სულთა ყოვლითურთისა შეერთებისა, და ვითარ რაჲმე შეზავებისა და წინააღრჩევისა ერთობისა თჳს და ცნობისა იგივეობისა, და
341 vb მხოლოთა თჳსთა ზედწოდებათა მიერ ცვალებულო, და / ნუ უკუჱ არცა მათ გან ვინცა სახელის მსგავსებით ინებოს შესწავებაჲ მათი, და მრჩობლითა მრჩობლთავე ძმათა მოზავებაჲ, ვინაჲთგან მრჩობლთა განვე მსგავსებით [m], შეიმკვნეს ვიდრემე სულისანი, ხოლო დაიმწყსნეს კორცისანი და ესრეთ ერთკერძოჲსა სახელი ერთკერძომან განითჳსა, კოზმაჲსი

[m] Ici s'insère la note marginale transcrite par Kekelidze OCP 47 (1981), p. 394.

dire du salut de l'âme et du corps! O imitateurs de Dieu et soigneurs de l'homme comme lui des deux côtés, et pour cela secourant davantage les compatriotes malades pour qu'ils ne soient plus jetés en captivité par leur faute! Vous êtes vraiment vous aussi les disciples du Sauveur, participant du mystère du Christ et prédicateurs intrépides de ses enseignements et préceptes, et bien sûr participant également à sa passion humaine. C'est un disciple qui l'a livré à la mort, et c'est un maître qui vous a exécutés; des compatriotes juifs mal disposés jetèrent des pierres contre lui (*Jn* 10,31), et cela vous est arrivé avec votre adversaire dans le même art; le jugement fit voir à Pilate qu'il témoignait innocemment en subissant le jugement même, lui qui sans raison s'est porté lui-même étranger au sang du juste et vous aussi vous vous êtes offerts ainsi au puissant persécuteur par votre prière jusqu'à être abattus dans vos corps et à connaître votre propre infortune. C'est ainsi que de toutes parts le Christ s'est approprié vos personnes, les a égalées à lui-même et vous a gratifiés de la grâce des guérisons apostoliques comme ses amis cordiaux, qui suivent sans retour ses traces et reçoivent tout ce qui a été préparé pour ceux qui pratiquent son culte divin.[17]

20. Réjouissez-vous pour moi, ô couple bon et bienheureux d'anargyres, non pareillement semblable par le corps autant que par l'âme et conservant davantage l'unité dans la ressemblance de la rectitude, plus par la communion au père, par celle de la parole et de l'action plus que par celle de la famille, rendus uns dans la connaissance, l'âme, le salut et la fin.

Réjouissez-vous pour moi, ô dualité semblable et unité, la première à cause de la séparation des corps, mais la seconde à cause de l'union complète des âmes, comme quelque chose de ressemblant et de prédestiné à cause de l'unité et de l'identité de la connaissance, différant seulement par les seules dénominations. Et qu'aucun d'eux ne veuille les démarquer par la similitude des noms et par la gémellarité même des frères jumeaux, puisque, se ressemblant à cause de la gémellarité, tandis que leurs âmes ont été ornées, leurs corps seulement ont été consumés, et ainsi une partie s'est appropriée le nom de l'autre, Damien celui de

[17] Derrière le couple de cavaliers plane l'ombre de Castor et Pollux, voire celle des Açvins védiques, comme leurs colonnes se dressent encore sur le Forum romain.

უკუჱ დამიანოს და კუალად დამიანოს კოზმა,
წოდებულ იქმნებოდედ ძმანი ესე სახელისა ნაცვალ მიმცემად
კეთილ მსაზრაობით.

არამედ უკუჱ დღესასწაულისა და მხიარულებისა მიკმო-
ბათანი ესოდენ რაჲმეთუ დაღაცათუ მრავლად ამათსა უმეტე-
სნი შესძინნეს ვინ ვითარ რეცა შემასხმელმან, უეჭუჱლად
ღირსნი ვერ თქუნეს თქუენისა დიდებისა და ღმრთისა მიმართ
საკუთრებისანი. ხოლო ამიერით გან ვედრებისანი თანაე-
342 ra ქუსვოდედ დღესასწაულისათა, და არ/ცა აქა შინა არს საკმა-
რებაჲ მრავალთა სიტყუათაჲ თავით თჳსით სნეულთა ზედა
მომდრეკელთა მიმართ, არამედ მხოლოდ სარწმუნოებისა
ჩუჱნებაჲ ჯერ არს და ვითარმედ საცნაურ ჩუენდა თუ ვინ
ცხოვნებად შემძლებელნი იგი და ეგრეთღა სასოებაჲ მათ მიერ
საწუხარით განრინებისაჲ.

არამედ ვიდრემე უკუჱ ღმრთისაჲ მიმართლთა გან მლხი-
ნებულ ჩემდა იქმნენით, რაჲმეთუ კადნიერება გაქჳს თქუენ
კმაჲ მისა მიმართისა საკუთრებისა გან ბევრეულთა ცოდვილთა
გან განმრავლებულისა და კშირებით განმარისხებელისა მისისა
მკურვალედ გეოხები, და ბუნებით კაცთ მოყუარე და წყალო-
ბის მოყუარე, უმეტეს მოწყალე ყოვლით ჩემ თჳს და შემნდო-
ბელ მოლოდებადისა სამართოდ ტანჯვისა ჩემთა უჯეროთა
342 rb საქმეთა და საღმრთოთა მცნებათა გარდა მავალობისა თჳს. /

ჰე თავსმდებნო კეთილნო! ჰე მეგობარნო ქრისტესნო და
მის განთა მადლთა თჳთცა მარადის მომხუმელნო და თქუენდა
მომსრბოლთა უშორველად მიმცემნო! ხოლო ამის შემდგომად
სხეულეანისაცა ამის უძლურებისა ჩემისა რომელი აჭირვებს
კორცთა და ძუალთა და ფრიად აჰმობს ცხორებასა ჩემსა, ზედა
დაადგერით მკურნალობით და იზრუნეთ მოწლედ მვედრებელი
ძალისა ჩემდა მომმადლებელთა და სიმრთელისა მომნიჭებელთა
ვითარ ჩუჱულ ხართ ყოველთა მოქენეთა თჳს, სენთა ყოველთა
კორციელთა განმდევნელნი და კაცრობივთა ვნებათა აღმასუ-
ბუქებელნი, ყოვლისა ძჳრისა შორად განმყრელნი, ყოვლისა
საეშმაკოჲსა განსაცდლისა და სიბოროტისა უკუნ მაქცეველნი
და ყოვლისა ბოროტისა გან შეუხებელად და განურყუნელად
342 va მცეველნი თქუენდა / მოლტოლვლისანი საქადულად და საქე-
ბელად თქუენდა, ხოლო უმეტესად დიდებად ყოვლად ძლიე-
რისა და მოწყალისა ქრისტჱს ღმრთისა, რომლისა შუჱნის
ყოველი პატივი და თაყუანის ცემაჲ თანა დაუსაბამოჲთ მამით
მისით და ყოვლად წმიდით და ცხოველსმყოფლით სულით,
აწ და მარადის და საუკუნეთა საუკუნეთასა, ამენ.

Côme et vice-versa Côme celui de Damien. Ces frères ont acquis une dénomination en échangeant leurs noms dans leur bonne conscience.

Mais tels sont les discours de fête et de réjouissance que, si quelqu'un comme compositeur les augmentait encore beaucoup plus que ceux-ci, ils n'en seraient certes pas davantage dignes de votre gloire et affinité avec Dieu. C'est pourquoi les prières accompagnent les fêtes, et il n'est pas besoin ici de nombreux discours envers ceux qui se penchent d'eux-mêmes vers les maladies, mais la révélation de la foi seule est nécessaire, car nous savons que quiconque peut être sauvé par eux a déjà le salut de la délivrance due à leur compassion.

Mais soyez-moi l'intercession de ceux qui sont orientés vers Dieu car vous avez la franchise suffisante près de lui, aidant à la santé de celui qui a multiplié des milliers de péchés et s'est souvent emporté contre lui, aimant les hommes par nature et enclin à la clémence, et surtout le plus miséricordieux pour moi le repentant, qui attend le juste châtiment pour mes agissements inconvenants et mes transgressions des commandements de Dieu.

Oui, excellents volontaires, oui, compagnons du Christ et toujours dispensateurs des grâces mêmes qui viennent de lui, et répondant sans restriction à ceux qui courent vers vous! Cependant, après cela, à mon infirmité corporelle que voici, qui tourmente la chair et les os et immole violemment ma vie, survenez en guérissant et ayez souci avec compassion de celui qui supplie que vous m'accordiez la force et me donniez la santé comme vous en avez l'habitude pour tous les besoins, en écartant toutes les maladies corporelles, en allégeant les souffrances humaines, en repoussant loin toute difficulté, en chassant toute atteinte et mal démoniaque et en préservant intacts et indemnes de tout mal ceux qui courent vers vous pour vous louer et vous dire des hymnes, à vous mais bien plus à la gloire du tout puissant et miséricordieux Christ Dieu, auquel convient tout honneur et adoration avec son Père incréé et l'Esprit tout à fait Saint et vivifiant, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.[18]

[18] La maladie de l'hagiographe est ici nettement affirmée.

CONCLUSION

On a déjà caractérisé les différences entre la métaphrase et le modèle [8]. Jean Xiphilin s'y montre comme un personnage qui a le sens de l'État. Il lui répugne d'endosser aux pouvoirs publics une exécution pour acte de magie. Sa solution l'entraîne à parler plutôt de médecine illégale. De même le miracle par lequel Carin a tout à coup la nuque renversée paraît, chez Xiphilin, non une punition diabolique, mais l'effet très naturel d'un excès de colère de la part de l'empereur. Les accents de l'exorde, si personnels, ne laissent quasi aucun doute sur le fait que l'auteur était malade au moment où il écrivait. Ceci explique peut-être le choix d'une métaphrase pour les saints guérisseurs de Constantinople. Quelle que soit la manière dont Jean Xiphilin a complété l'œuvre du Métaphraste, on ne peut nier qu'il l'ait fait. Il a pour cela emprunté au Ménologe impérial au début. Il a sans doute eu recours à d'autres pièces reproduites telles quelles. Mais il a également opéré en Métaphraste comme le démontre la Passion de Côme et Damien qu'on vient de lire. Seule, une analyse, une à une, de toutes les pièces de la collection d'Eudémon pourra montrer jusqu'où s'est étendue cette activité.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Michel van Esbroeck
Bollandiste.

(8) Cf. OCP 47 (1981), p. 395-397.

OCP 48 (1982) 65-91

On the Writings of *Abba* Giyorgis Säglawi from Two Unedited Miracles of Mary

I. Introduction

The purpose of the first miracle edited here is clear, to deal once and for all with those who objected to the use as service books of the works of *Abba* Giyorgis, nicknamed *Bä'alä Sä'atat*, or "The Composer of the Book of Hours". There were, apparently, abbots of important monasteries who were opposed to the use of works by an indigenous author. The *gädl* or acts of *Abba* Giyorgis mentions how the clergy objected to the use of a certain *Ṣälotä fättəto*, "Eucharistic prayer" (anaphora?) composed by him [1]. The objection may also have been directed against the saint's proposal to substitute the traditional service books, whose sacredness had been established over the years, with new ones composed by the abbot of a rival monastery. The *Horologium* of the Coptic Church was current, for example, at the time when Giyorgis proposed his *Sä'atat*. There were also extant homiliaries for the year when he wrote his *Mäṣəḥafä Məṣṭir* for the same purpose. It is interesting to note in this connection that the objection came from distinguished fathers, in fact holy men, whom the author of the miracles did not consider heretics, *'ələwan*, in response to any of the orthodox teachings of the Church. Both miracles praiset hem highly for their spiritual life. The second miracle, which is edited here for

(1) *Gädlä Giyorgis zä-Gasəčča*, EMML 1838 (Monastery of St. Stephen of Ḥayq, Wållo), f. 21v, Getatchew Haile and William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library* [= EMML], *Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, vol. V: *Project Numbers 1501-2000*, Collegeville 1981, p. 340; and Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270-1527*, Oxford 1972, n. 4, p. 223.

the sake of completeness, deals with a certain holy man who had given up communal prayer in favour of a solitary life. He probably represents the class of hermits, *baḥətawəyan*, who shut themselves up in cells and caves inside monasteries, refusing to come out even for communal worship. The collections of the miracles of Mary have other references to clergymen who objected to certain aspects of the liturgical worship practiced in the Church (2).

The purpose of editing these documents should also be clear, to close once and for all the dossier on the question of the authorship of certain Gəʻəz works and specifically those known in Ethiopia under the titles of *Arganonä Wəddase*, *Ḫoḫətä Bərhan* and *Ǝnzira Səbḥat*, which may be translated as "The Harp of Praise", "The Portal of Light", and "The Lyre of Glory", respectively. James Bruce claims to have collected in Ethiopia a tradition that ascribed the *Arganonä Wəddase* to a certain Armenian called George, who supposedly composed it (in Gəʻəz?) in 1440 (3). While cataloguing B.N. MS 97, Zotenberg suggested that the alleged author, "Abbâ Georges, l'Armenien", could be George of Sadamant, "évidemment de Georges, moine de Sadamant" (4). Zotenberg believed that he could support his hypothesis by information he found in the colophon of B.N. MS 65, 2. But the information is only a statement that that part of MS 65 is on the Passion of Christ as fonnd in a book owned by the virtuous father, *Abba* Peṭros, a devout priest from al–Sadamant (5).

(2) E.g. The story of the head of a church who objected to wasting time in going around the church in procession, *ʻudat*, chanting, EMML 6343 (Church of St. Mark of Männagäša, Wälmära, Shoa), f. 89r; and the story of the monk who was not allowed to drink from the tasty drink, *səte ṭəʻun*, given by the Blessed Virgin to the monks who chanted together while he stayed away, *ibid.*, f. 61r. See also *Tä'ammərä Giyorgis*, EMML 1735 (Private Library of *Abba* Bärsuma, Sälale, Shoa), f. 123v, in GETATCHEW HAILE and William F. MACOMBER, *A Catalogue*, vol. V, p. 139: "The punishment meted out by St. George to the priest who suggested cutting short the *maḥəlet* for the martyr".

(3) James BRUCE, *Travels to Discover the Source of the Nile*, Edinburgh, vol. 1 (1790), p. 497.

(4) H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1878, p. 95.

(5) *Ibid.*, p. 73. *Cfr.* GCAL II 351-356 and Piet van den AKKER, *Buṭrūs as-Sadamantī: Introduction sur l'herméneutique*, (Recherches de l'I.L.O.) Beyrouth 1972.

Since then, the suggestion has gained acceptance even in more recent literature as though it were an established fact. The author is called, as late as 1968, "Giorgio l'armeno" in Cerulli's history of Ethiopic Literature (6). On the other hand, the Ethiopian tradition known to me, oral and written, is firm in the conviction that the author of the *Arganonä Wəddase* was *Abba* Giyorgis Säglawi or zä–Gasəčča. The miracle edited here is one of the many written traditions that ascribes the *Arganonä Wəddase* to him (7). The *Arganonä Wəddase*, which is also called *Arganonä Dəngəl* in the West, was published by P. Leander in 1922 (8). The editor does not discuss the question of its authorship. However, the language of the text is not only similar to that of the *Sä'atat* of *Abba* Giyorgis, but its background is also Ethiopian (9).

The *Ǝnzira Səbḥat* and the *Ḫoḫətä Bərhan* were published in one volume by Marcus van den Oudenrijn in 1969 as compositions of Ǝlleni, one of the Queens at the court of Ləbnä Dəngəl (1508-1540) (10). The editor has, however, persuasively argued against the thesis put forward by Ṣägga Zä'ab, the emissary of the court of Ləbnä Dəngəl (and Queen Ǝlleni) to Europe, and perpetuated by Conti Rossini (11), A. Grohmann (12) and I. Guidi (13),

(6) E. CERULLI, *La Letteratura etiopica*, Milan 1968, p. 114. Cerulli writes here about an *Arganonà Maryam* which I take to be the *Arganonä Wəddase*, since his translation (*loc. cit.*) is from a section found towards the end of the hymn for Monday, cf. P. LEANDER, *'Argānona Ueddāsē nach Handschriften in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt, a.M.*, in *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, vol. XXVIII (1922), pp. 30-31.

(7) See also ALÄQA MÄKʷÄNNƎN SÄLOMON *et al.*, *Mäṣəḥafä Säʻatat, bä–Gəʻəz–ənna bä–Amarəñña: zä–lelit wå–zä–nägh*, Tənša'e zä–Guba'e Printing Press, Addis Ababa 1952 E.C., p. 7; TADDESSE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia*, n. 4, p. 223; and my description of the *Gädlä Giyorgis of Gasəčča*, EMML 1838 (see n. 1 above), GETATCHEW HAILE and William F. MACOMBER, *A Catalogue*, vol. V, p. 340.

(8) See n. 6.

(9) As the names of the Archangels indicate, the author quotes Enoch. Other references to the *Book of Maccabees* can be found.

(10) Marcus van den OUDENRIJN, *Helenae Aethiopum reginae quae feruntur preces et carmina*, CSCO 208 Aeth. 39 (1960).

(11) C. CONTI ROSSINI, *Aethiopica II*, in *Rivista degli studi orientali*, vol. 9, (1923), p. 460/[28].

(12) A. GROHMANN, *Äthiopische Marienhymnen*, in *Abhandlungen der Philologisch–historischen Klasse der sächsischen Akademie der Wissenschaften*, vol. XXXIII 4 (1919), p. 25.

(13) I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica*, Rome 1932, p. 66.

that these two works were composed by Queen Ǝlleni [14]. From the stylistic point of view, they cannot be the composition of an author other than the one who composed the *Arganonä Wəddase*. The collection of the *Tä'ammərä Maryam* from which our text is edited, EMML (= Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa/Collegeville, Minnesota) 2275 was copied during the reign of *Aṣe* Ləbnä Dəngəl (1508-1540) and Metropolitan Marəqos (dies 1535). There is evidence that it was copied from a manuscript copied (or compiled) during the reign of *Aṣe* Ǝskəndər (1478-1494). In one place there is a prayer for Ǝskəndər (f. 166v) [15]; and there is a tradition found in the *Dərsanä Ura'el*, which states that a certain pious teacher by the name of Sämrä Krəstos, who lived during the reign of Ǝskəndər, rejected, among other service books, the *Sä'atat* of *Abba* Giyorgis [16]. The story in both works is more or less alike. We can safely conclude, therefore, that not more than sixty-five years had passed from the time when *Abba* Giyorgis died, ca. 1426, to the date when these miracles were composed, assuming that they were not composed before Ǝskəndər's reign. The authenticity of a tradition that was written down only a few decades after the death of the saint should be taken, I believe, quite seriously. Furthermore, the fifteenth and early sixteenth centuries would not have been the right time to ascribe Ǝlleni's work to *Abba* Giyorgis, as our text does. One should not forget that this miracle, which ascribes the *Ḫohətä Bərhan* and the *Ǝnzira Səbḥat* to *Abba* Giyorgis, the author of the *Sä'atat*, was intended to be read publicly in church where the Queen herself might be present! The Queen who sent *Ṣägga* Zä'äb to Europe was the most important adviser of the crown at the time when this manuscript was copied.

The text of the two miracles is reproduced as it appears in the microfilm, EMML 2275, ff. 233v-240v. EMML 2275 is the microfilm of a rare manuscript of the *Book of the Miracles of Mary* belonging to the Church of St. Mary of Däfäro, Ankobärr, Shoa. The name of the original owner, Tänśə'a Krəstos [17], has been erased in most places and substituted by that of Habtä Iyyäsus in a nineteenth century(?) hand; it is reproduced in brackets. The miracles are found also in several nineteenth and twentieth century manuscripts. The first miracle (miracle n. 149) is found in EMML 213 (Church of St. Stephen of Bole, Addis Ababa), f. 131v-133r, EMML 544 (Church of the Saviour of the World of Gullälle, Addis Ababa), ff. 141r-143v, EMML 1180 (Holy Trinity Cathedral, Addis Ababa), ff. 139r-142r and EMML 2237 (Church of St. Michael of Sina, Ankobärr, Shoa), ff. 124r-126r; and the second (miracle no. 150) in EMML 213, f. 133rv, EMML 544, ff. 143v-144v, EMML 1180, ff. 138r-139r, EMML 2237, ff. 126r-127r and EMML 2251 (Church of St. George of Ṭäläsa, Ankobärr, Shoa), ff. 170r-172r. But there is no indication that any of these came from an archtype different from EMML 2275; they have nothing to contribute to a critical study of the text. The variant readings which EMML 2237 and EMML 2251 have are mistakes of their copyists. There is convincing internal evidence that both of them were copied from EMML 2275. This internal evidence indicates that the two miracles in EMML 1180 were copied from EMML 2237, during the reign of Askalä Maryam (Empress Zäwditu, 1913-1930). EMML 213 was carefully copied in 1958 E.C., apparently from EMML 544. The few textual differences between it and EMML 2275 are the results of mistakes by the copyist of HMML 544, which was copied during the reign of Askalä Maryam/Zäwditu and the regency of Haile Selassie [18].

The paragraphing and punctuation are mine; English expressions that have no Gəʿəz equivalent are supplied in parentheses.

St. John's University
Collegeville, Minn.

GETATCHEW HAILE

[14] Marcus van den OUDENRIJN (see n. 10), p. III-V.

[15] See also no. 17 below and n. 23 of the translation.

[16] EMML 1942 (Monastery of St. Stephen of Ḥayq, Wållo), f. 32r, GETATCHEW HAILE and W. F. MACOMBER, *A Catalogue*, vol. V, pp. 445-6.

[17] He may have been the owner of the collection of the miracles of Mary found in Dayr al-Muḥarraq, Egypt, E. CERULLI, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino*, Rome 1943, p. 25.

[18] EMML 1-300, EMML 301-700, were catalogued by William F. MACOMBER as vol. I (1975) and vol. II (1976) respectively. EMML 1101-1500 were catalogued by GETATCHEW HAILE and were published in 1979; vol. VI (= EMML 2001-2500), catalogued by Getatchew Haile and W. F. Macomber, will appear soon. For the title of EMML catalogues, including vol. V (= EMML 1501-2000), see n. 1 above.

II. Text: EMML 2275, ff. 233v–240v

(f. 233v) ፻፵፱ ፡ ተአምሪሃ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ቅድስት ፡ ማርያም ፡ ትንብልናሃ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ፍቁራ ፡ [ሀብተ ፡ ኢየሱስ ፡] ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ወአሜን ።

ጸጋ ፡ ወኃይል ፡ [MS: "ለ፡] ዘመንክር ፡ ወመድምም ፡ ዘገብረት ፡ እግዝእትነ ፡ ቅድስት ፡ ድንግል ፡ በክልኤ ፡ ታቦተ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ማርያም ፡ ዘበዕብራይስጢ ፡ ማሪሃም ፡ በላዕለ ፡ አሐዱ ፡ ካህን ፡ ፍቁራ ፡ ዚአሃ ፡ ወፍቁረ ፡ ወልዳ ፡ እግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ።

ወሀሎ ፡ አሐዱ ፡ መምህረ ፡ ደብር ፡ ዘፍጹም ፡ በኵሉ ፡ ምግባረ ፡ ሠናይ ፡ ወበሃይማኖት ። ወባሕቱ ፡ ኮነ ፡ ይጸልእ ፡ ወይ(f. 234r)ሜንን ፡ ማኅሌተ ፡ አቡነ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወያስተኃቅሮሙ ፡ ለእለ ፡ ይትቀንዩ ፡ ሰዓታተ ፡ ዚአሁ ። ወለእለ ፡ ያነብቡ ፡ መጻሕፍተ ፡ ምድራሳቲሁ ፡ ይከልኦሙ ፡ ከመ ፡ ኢያንብቡ ፡ ወያወግዞሙ ፡ በጽኑዕ ፡ መሐላ ። ወአፅርዓ ፡ በውስተ ፡ ኵሉ ፡ መካናቲሁ ፡ ከመ ፡ ኢይትቀነዩ ፡ ሰዓታቲሁ ፡ ወከመ ፡ ኢያንብቡ ፡ መጻሕፍቲሁ ፡ ዘተከሥተ ፡ ሎቱ ፡ እምኀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ እሎንተ ፡ መጻሕፍተ ፡ ቅዱሳተ ። ወአስማቲሆሙ ፡ መጽሐፈ ፡ ምስጢር ፡ ወአርጋኖነ ፡ ስብሐት ፡ (sic) ወዓዲ ፡ መጽሐፈ ፡ ሰዓታት ፡ ዘሌሊት ፡ ወዘመዓልት ፡ ወኆኅተ ፡ ብርሃን ፡ ወብዙኃተ ፡ ምድራሳተ ፡ ዘብሉይ ፡ ወዘሐዲስ ፡ ዘከመ ፡ አንበቦ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ። ወዘንተ ፡ ኵሎ ፡ ከመ ፡ ኢያንብቡ ፡ ወኢይትቀነዩ ፡ አብጠለ ፡ ወአፅርዓ ፡ በኵሉ ፡ ስብከታቲሁ ። ወዓዲ ፡ ባዕዳነ ፡ ካልአ ፡ ነገረ ፡ የሐምዮ ፡ ወይጸርፎ ፡ ዘበፃለ ፡ ፅሀለት ፡ ዐቢይ ፡ ዘኢይትከሀል ፡ ለተናግሮ ። በከመ ፡ ይቤ ፡ ነቢይ ፡ ኢትትመካሕ ፡ ወ

III. Translation

(f. 233v) 149. A miracle of Our Lady, Saint Mary; may her intercession be with her beloved, [Habtä Iyyäsus] (¹), for ever and ever. Amen and amen.

The wonderful and marvellous grace and (deed of) power that Our Lady, the holy twofold Virgin, the Ark of the Holy Spirit, Mary, who is Mariham in Hebrew, wrought on behalf of a certain priest (who was) her beloved and the beloved of her Son, Our Lord and Saviour Jesus Christ.

There was an abbot of a certain monastery who was perfect in all good works and faith. And yet he used to hate and (f. 234r) reject the *Mahəlet* (= hymns) (²) of *Abunä* Giyorgis, and look down on those who chanted his *Sä'atat* (= *Horologium*). And those who read the books of his treatises he used to forbid lest they read them and would bind them under anathema with a strict oath. He abrogated them in all his domain, so that no one might chant his *Horologium* and so that no one might read his books, which were revealed to him from God, those holy writings whose titles are the *Mäṣəḥafä Məsṭir* (= The Book of Mystery), the *Arganonä* [Wəddase (= The Harp of Praise), the *Ǝnzira*] *Səbḥat* (= The Lyre of Glory) (³), in addition to the *Mäṣəḥafä Sä'atat zä-Lelit wä-Mä'alt* (= The Book of the Night and Day Hours), the *Ḫoḫətä Bərhan* (= The Portal of Light), and the many (other) treatises (dealing with) the Old and New Testaments (⁴) that the Holy Spirit inspired him (to write). He abolished and abrogated all these in all his territories so that no one might read and chant (them). Furthermore, he accused [lit. "slandered"] (*Abba* Giyorgis) of other things and abused him with big words of ignominy that cannot be mentioned, as the prophet has said, "Boast not, talk not very proudly and let not

(¹) The original owner of the manuscript was a certain deacon called Tänśə'a Krəstos, whose name has been erased and substituted in most places by that of Habtä Iyyäsus in a nineteenth century hand; see n. 17 of the introduction.

(²) The term *Mahəlet* may simply refer to the melodies composed by *Abba* Giyorgis for his *Sä'atat*. Giyorgis calls himself *mahəletay*, "musician", Getatchew Haile, *Fəkkare Haymanot or the Faith of Abba Giyorgis Säglawi*, Mus, 94 (1981) 235-258 (242). It should be remembered, too, that the service in which the *Dəggʷa* is used is also called *Mahəlet*.

ኢትንብቡ፡ ዐቢያተ፡ ወኢይፃእ፡ ዐቢይ፡ ነገር፡ እምአፉክሙ፡ እስመ፡
⁑ እግዚአብሔር፡ አምላክ፡ ማእምረ፡ አልባብ፡ ውእቱ። እግዚአብ
ሔር፡ አስተዳለወ፡ መንበ(f. 234v)ሮ፡ በሰማያት። ወኵሎ፡ ይኴንን፡ በ
መንግሥቱ።

ወበዝንቱ፡ ኵሉ፡ ነገር፡ እንዘ፡ ሀለወ፡ ውእቱ፡ መምህር፡ ዲብር፡
ወአቡነሂ፡ ጊዮርጊስ፡ እንዘ፡ ይነግር፡ ወይትመኀፀን፡ ግፍዐ፡ በቅድመ፡
እግዚአብሔር፡ በሰማያት፡ ወበቅድመ፡ እግዝእትነ፡ ቅድስት፡ ድንግ
ል፡ በክልኤ፡ ታቦተ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ማርያም፡ ዘበዕብራይስጢ፡
ማሪሃም፡ ወይቤላ፡ ለእግዝእትነ፤ ርእዪኬ፡ እእግዝእትየ፡ በ
ከመ፡ ተአመርኪ፡ አንቲ፡ ኅቡአተ፡ ልብየ። ወአንቲ፡ ትጤይቂ፡ ለ
እመ፡ ኮነ፡ ዝንቱ፡ ኵሉ፡ አእምሮ፡ ምድራሳትየ፡ ወለብዎ፡ ቃለ፡
መጻሕፍትየ፡ በተዋባበተ፡ ሰብእ፡ ዘበቃለ፡ አስማት፡ ወበመቲረ፡
ዕፀዋት፡ ወአቍጽላት። ወበከመ፡ ፈተንክኒ፡ አንቲ፡ ንግሥትየ፡ እ
ምቀዳሚ፡ እስከ፡ ደኃሪ፡ ለእመ፡ ወሰኩ፡ ካልአ፡ ፍቅረተ፡ በኀቤ
ኪ፡ ወለእመ፡ አጥረይኩ፡ ባዕደ፡ እግዝእተ፡ ዘእንበለ፡ አንቲ፡
ቤዛዊትየ። ወበከመ፡ ተአምሪ፡ ወትጤይቂ፡ ኵሎ፡ ምግባራትየ፡
ፍትሒ፡ እስኩ፡ አንቲ፡ ወአስተኳንንኒ፡ ምስለ፡ ዝኩ፡ መምህር፡
ዲብር፡ ዘይፅእለኒ፡ ወይዘነጕጐኒ፡ በቅድመ፡ ደቂቁ፡ እንዘ፡ ሀለው
ክኒ፡ አንቲ፡ ዘታጸድቅኒ፡ ወትኴንንኒ፡ እንግሥትየ።

ወበእንተ፡ ግፍዑ፡ ለአቡነ፡ (f. 235r) ጊዮርጊስ፡ ወፅአ፡ ቃለ፡
ትእዛዝ፡ እምኀበ፡ ወልዳ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ከመ፡ ይምስ
ጥዎ፡ ለውእቱ፡ መምህር፡ ዲብር፡ በጕጕእ። ወእምዝ፡ መሰጥ
ዎ፡ ለነፍሱ፡ ውእቱ፡ መምህር፡ ግብተ፡ ዘእንበለ፡ ፃዕር፡ ወዴዌ፡ ወ
አዕረግዎ፡ በከመ፡ ሥርዓተ፡ ዕርገቶሙ፡ ለነፍሳተ፡ ጻድቃን፡ ኄራዮን።

words of arrogance come out of your mouth for the Lord God is the discerner of hearts" (5). "God has established his throne (f. 234v) in heaven; and he rules all in his kingdom" (6).

While the abbot was (occupied in saying) all these things, *Abunä* Giyorgis was also (occupied) in speaking and appealing (7) to God in heaven and to Our Lady, the holy twofold Virgin, the Ark of the Holy Spirit, Mary, who is Mariham in Hebrew, about the wrongs done against him, he said to Our Lady, "See (and judge), O My Lady, according to what you know is hidden in my heart. You are aware whether (or not) the knowledge for my treatises and the understanding for the word(s) of my writings have come from the wisdom of men, which (consists) in words of *asmat* (= magic) and the cutting of plants and leaves (i.e. chemistry). According as you have tested me, you my Queen, from the beginning to the end, (and know) whether I have ever added another beloved besides you or whether I have taken a lady other than you, my redeemer, and according as you know and are aware of all my deeds, judge me, I beg you, and let me appear in judgement with the abbot who reviles me and ridicules me before his (spiritual) children, seeing that it is you who justify me or convict me, O my Queen".

Because of the wrongs done against *Abunä* (f. 235r) Giyorgis, there came forth a word of command from her Son, Jesus Christ, that they should transport the abbot in haste. Thereupon they transported the soul of the abbot suddenly without agony or pain. They made it ascend according to the rite for the ascent

(3) The text has *Arganonä Səbḥat*, which is most probably a mistake of the copyist who may have omitted the words *Wəddase*, the second part of the title of *Arganonä Wəddase*, and *Enzira*, the first part of the title *Ǝnzira Səbḥat*. Such a mistake is likely to occur when a list is copied. No other source known to me calls the *Arganonä Wəddase* the *Arganonä Səbḥat*. See also n. 19 below.

(4) This note may be an allusion to other works of the saint that are not known to us by their titles.

(5) Cf. I Sam. 2, 3.

(6) Ps. 102 (103), 19.

(7) The Gə'əz word used here is *tämaḥzänä* "to take refuge", but this meaning does not go well in English. The meaning may be "to complain against"; but see Acts 28,19.

ወበጊዜሃ፡ በጽሑ፡ መላእክተ፡ ብርሃን፡ ምስለ፡ ተስዓቱ፡ ሊቃናት፡
ከመ፡ ይትቀበልዋ፡ ለነፍሰ፡ ውእቱ፡ መምህር። ወማእከለ፡ እሙ
ንቱ፡ ሊቃናት፡ ከዊኖ፡ ዕሩየ፡ ወሥርግወ፡ ከማሆሙ፡ መጽአ፡ ዝኩ፡ ኅ
ዛል፡ አቡነ፡ ጊዮርጊስ፡ በክብር፡ ወበሞገስ። ወፈቀደ፡ ከመ፡ ይትአማ
ኃ፡ ምስሌሆሙ፡ ውእቱ፡ መምህረ፡ ደብር፡ እስመ፡ ንጹሕ፡ ውእቱ፡ በምንኵ
ስናሁ፡ ወምዑዝ፡ በቅድስናሁ፡ ወፍጹም፡ በድንግልናሁ፡ ወፍድፉድ፡
ገድሉ፡ ጻማሁ። ወሶበ፡ ፈቀደ፡ ወቀርበ፡ ለተአምኆቶሙ፡ አውሥ
እዎ፡ መንፈሳውያን፡ ሊቃውንት፡ ለውእቱ፡ መምህር፡ ወይቤልዎ፤
እስመ፡ ናሁ፡ ጊዮርጊስ፡ ይትመኃፀነከ፡ እንዘ፡ ይዜክር፡ ግፍዖ። ወዘ
ንተ፡ ብሂሎሙ፡ አበይዎ፡ ተአምኆ፡ ወኃደግዎ፡ ወሖሩ፡ ኀበ፡ ሥርዓቶሙ።

ወእምዝ፡ አዕረግዎ፡ ላዕለ፡ ኀበ፡ ይቄድሱ፡ እለ፡ ሱራፌል፡
በኣ(f. 235v)ውዱ፡ መንበሩ፡ ለእግዚአ፡ ብሔር። ወጊዮርጊስኒ፡ ሀሎ፡
ምስሌሆሙ፡ ድርገተ፡ እንዘ፡ ያዐጥን። ወሶበ፡ ቀርበ፡ ለእማኄሆሙ፡
ውእቱ፡ መምህር፡ አበይዎ፡ በእንተ፡ ግፍዑ፡ ለአቡነ፡ ጊዮርጊስ፡
ወካዕበ፡ አዕረግዎ፡ ኀበ፡ ሀለው፡ ይቄድሱ፡ እለ፡ ኪሩቤል፡
በገበዋተ፡ መንበር፡ ወምስሌሆሙ፡ ድርገተ፡ ረከቦ፡ ለጊዮርጊስ፡ እ
ንዘ፡ ይጸውር፡ መንበሮ፡ ለመኰንን፡ ጽድቅ። ወሶበ፡ ቀርበ፡ ለ
እማኄሆሙ፡ ውእቱ፡ መምህር፡ አበይዎ፡ እሉ፡ ኪሩቤል፡ ወይቤ
ልዎ፡ ናሁ፡ ይትመኃፀነከ፡ ጊዮርጊስ፡ እንዘ፡ ይዜክር፡ ግፍዖ።

ወበዝ፡ ከመዝ፡ አምሳል፡ በጽሐ፡ ኀቤሁ፡ ከመ፡ ይትቀበ
ልዎ፡ ለውእቱ፡ መምህረ፡ ደብር፡ ማኅበረ፡ ነቢያት፡ በበሥርዓ
ቶሙ፡ እምአቡነ፡ አዳም፡ እስከ፡ አብርሃም፡ ወእምአብርሃም፡
እስከ፡ ሙሴ፡ ወእምሙሴ፡ እስከ፡ ዮሐንስ፡ ወእምዮሐንስ፡ እ
ስከ፡ ዮሴፍ፡ ወኒቆዲሞስ፡ እለ፡ ገነዙ፡ ሥጋሁ፡ ለኢየሱስ፡ ክርስ

of the souls of the righteous elect. At once the angels of light came up with the nine Archangels in order to receive the soul of the abbot. The great *Abunä* Giyorgis came with honour and grace along with the Archangels, being equal and decorated like them. The abbot wanted to greet them because he was pure in his monasticism, fragrant in his holiness, and perfect in his virginity, and his labour in (ascetic) combat was extreme. When he wanted to draw near to greet them, the Archangels answered the abbot saying, "Behold, Giyorgis appeals against you recalling the wrongs done against him". Having said this, they refused an exchange of greeting and left him and went to their assignments.

Then they made him ascend higher where the Seraphim were hallowing around (f. 235v) the throne of God. Giyorgis, too, was there incensing, ranked with them. When the abbot drew near to greet them they refused him because of the wrongs done against *Abunä* Giyorgis. Then they made him ascend where the Cherubim were hallowing on (all) sides of the throne. (There too,) he found Giyorgis ranked with them, carrying the throne of the Righteous Judge. When the abbot drew near to greet them, the Cherubim refused him saying, "Behold, Giyorgis appeals against you, recalling the wrongs done against him".

In a manner similar to this, there came up to the abbot in order to receive him the company of the Prophets in their ranks from Adam to Abraham, from Abraham to Moses, from Moses to John (the Baptist) and from John to Joseph and Nicodemus, who shrouded the body of Jesus Christ, and with them was *Abba*

ቶስ፡ ወምስሌሆሙ፡ ክቡረ፡ ዕሩየ፡ በህበይ፡ ወበሞገስ፡ አባ፡ ጊዮርጊስ።
ወሶበ፡ ቀርበ፡ ዝኩ፡ መምህር፡ ከመ፡ ይትአምኆሙ፡ አውሥኡ፡ እን
ዘ፡ ይብሉ፤ ኢትትአምኃነ፡ እስመ፡ ይትመኃፀነከ፡ ጊዮርጊስ፡ እንዘ፡ ያዜ
ክረነ፡ ግፍዖ።

ወድኅረ፡ እምነሆሙ፡ ለነቢያት፡ መጽኡ፡ ሐዋርያ(f. 236r)ቲ
ሁ፡ ለኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ እምአቡነ፡ ጴጥሮስ፡ እስከ፡ አቡነ፡
ማቲያስ፡ ወእምአቡነ፡ ጳውሎስ፡ እስከ፡ ኵሎሙ፡ አርድእት፡
ወሊቃውንት፡ ባስልዮስ፡ ወጎርጎርዮስ፡ ወዮሐንስ፡ ልሳነ፡ ወርቅ፡ ወ
ምስሌሆሙ፡ ደርገ፡ ክቡረ፡ ዕሩየ፡ በሢመት፡ ወበሥልጣን፡ አቡነ፡ ጊ
ዮርጊስ። ወከልኦሙ፡ ከመ፡ ኢይትአምኅዎ፡ ለዝ፡ መምህር፡ እንዘ፡
ያዜክሮሙ፡ ግፍዖ።

ወእምድኅሬሆሙ፡ ለሐዋርያተ፡ እግዚእነ፡ መጽኡ፡ ሰማ
ዕታቲሁ፡ ለልዑል፡ ቅዱስ፡ እስጢፋኖስ፡ ወንጉሠ፡ ሰማዕታት፡
ብፁዕ፡ ጊዮርጊስ፡ ወዘእንጾኪያ፡ ፋሲለድስ፡ ምስለ፡ ቴዎድሮስ፡
ወገላውድዮስ፡ ወብፁዕ፡ ዩስጦስ፡ ወወልዱ፡ አቦሊ፡ ወቅዱስ፡ ፊ
ቅጦር፡ ወመርቆሬዎስ፡ ወብፁዕ፡ ጴጥሮስ፡ ሊቀ፡ ጳጳሳት፡ (sic) ወ
ተፍጻሜ፡ ሰማዕት፡ ወኵሎሙ፡ ሕፃናት፡ ገሊላ፡ እለ፡ ተክዕወ፡ ደሞ
ሙ፡ በእንተ፡ ስምዐ፡ ጽድቅ። ወምስሌሆሙ፡ ክቡረ፡ ዕሩየ፡ አባ፡ ጊ
ዮርጊስ፡ በሰን፡ ወበሞገስ፡ ወበአክሊለ፡ ስብሐት፡ ወከመ፡ ሕፃና
ት፡ ኅሩያን፡ በተሠርግዎ፡ አልባስ። ወሶበ፡ ፈቀዱ፡ ከመ፡ ይትአም
ኅዎ፡ ከልኦሙ፡ አባ፡ ጊዮርጊስ፡ እንዘ፡ ያዜክር፡ ግፍዖ።

ወእምዝ፡ መጽኡ፡ አበዊነ፡ ቅዱሳን፡ አባ፡ ጳውሊ፡ (sic) ወ
አባ፡ እንጦንዮስ፡ አባ፡ መቃርስ፡ ወአባ፡ ሲኖዳ፡ አባ፡ ኪሮስ፡
ወልደ፡ ን(f. 236v)ጉሥ፡ ወአባ፡ ብሶይ፡ ዘኀጸቦ፡ ለኢየሱስ፡ ዘ
ምስለ፡ ኵሎሙ፡ መነኮሳት፡ እለ፡ ሀለው፡ በበአታት፡ ወእለ፡ በ

Giyorgis equal in majesty and grace. When the abbot drew near in order to greet them, they answered him saying, "Greet us not, because Giyorgis appeals against you, recalling to us the wrongs done against him".

After the Prophets, there came the Apostles (f. 236r) of Jesus Christ, from our father Peter to our father Mathias and from our father Paul to all the disciples and doctors — Basil, Gregory and John Chrysostom — and with them was *Abunä* Giyorgis ranked equal in dignity and authority. He prevented them from greeting the abbot, recalling to them the wrongs done against him (8).

After the Apostles of Our Lord, there came the Martyrs of the Most High: St. Stephen, Blessed George (who is) the King of the Martyrs, Basilides of Antioch, with Theodore, Claudius, Blessed Justus and his son Aboli, St(s). Victor and Mercurius, Blessed Peter, Patriarch of Alexandria, the last of the martyrs, and all the Innocents of Galilee, whose blood was shed in witness to the truth, and with them was *Abba* Giyorgis, equal in beauty, grace and crown of glory, and like the chosen Innocents, in the adornment of (his) garments. When they wanted to greet him, *Abba* Giyorgis prevented them (from doing so), recalling the wrongs done against him.

Then there came our holy (Desert) Fathers, *Abba* Paul, *Abba* Anthony, *Abba* Macarius, *Abba* Shenute, *Abba* Cyrus, the son of the (f. 236v) Emperor (9), *Abba* Bishoi, who washed (the feet of) Jesus (10), with all the monks who lived in caves and those who (lived) in cells, and with them came Giyorgis adorned with chastity and sanctity like the angels. When the abbot drew

(8) Since he himself is a member of this class, he does not complain to the other members against the abbot, he just asks them not to greet him, telling them his reasons. This sentiment was also expressed at the time when he composed his *Fəkkare Haymanot*. According to his *gadl*, EMML 1838 (see n. 1 of the introduction), f. 28v, he was equated on that occasion to John Chrysostom and Cyril (of Alexandria). The quotation is translated in my introduction to his *Fəkkare Haymanot*, see n. 2 above.

(9) See his *Synaxary* entry for 8 *Ḥamle*. Since the Synaxary entries are arranged according to the order of the Ethiopian months of the year, any manuscript of the work may be consulted if the date is known. However, E. A. WALLIS BUDGE's translation of it, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, Cambridge 1923 (Reprint Hildesheim

ጸማዕታት። ወምስሌሆሙ፡ መጽአ፡ አባ፡ ጊዮርጊስ፡ ከዊኖ፡ ስርግ
ው፡ በንጽሕና፡ ወበቅድስና፡ አምሳለ፡ መላእክት። ወሶበ፡ ቀርበ፡
ዝኍ፡ መምህረ፡ ደብር፡ ከመ፡ ይትአምኆሙ፡ ለአሉ፡ መነኮሳት፡
አውሥኡ፡ ወይቤልዎ፤ ይትመኃፀነከ፡ ወልድነ፡ ጊዮርጊስ፡ እን
ዘ፡ ያዜክረነ፡ ግፍዐ።

ወእምዝ፡ እምድኅረ፡ ኵሎሙ፡ መጽአት፡ እግዝእትነ፡
ቅድስት፡ ድንግል፡ በክልኤ፡ ታቦተ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ማርያም፡ ዘ
በዕብራይስጢ፡ ማሪሃም፡ ወምስሌሃ፡ ኅቡረ፡ ሐና፡ ወኤልሳቤጥ፡
ምእመናኒሃ፡ ወኵሎን፡ ደናግል፡ ቅዱሳት፡ አለ፡ ማርያ፡ ወማርታ፡
ወማርያም፡ እንተ፡ ቀለዮጳ፡ ወማርያም፡ ወሰሎሜ፡ ወማርያም፡
መግደላዊት፡ ወቅዱሳት፡ አለ፡ ሶፍያ፡ ወዮጰራቅስያ፡ ወአንጦልያ፡
ወታውክልያ፡ ወብፁዓት፡ አለ፡ በርባራ፡ ወዮልያና፡ ወእንባመሬ
ና፡ ወብፅዕት፡ ቴክላ፡ እኅቱ፡ ለአባ፡ ኤሲ። ወበህየ፡ ሃለዉ፡ እምነ፡
ሔዋ፡ ወእምነ፡ አድና፡ እምነ፡ ባረካ፡ እሞን፡ ሳራ፡ ወርብ
ቃ፡ ራሔል፡ ወልያ፡ ወዲና፡ ወዲቦራ፡ ወዮዲት፡ ዘምስለ፡ አስቴር፡
ወአስኔት። ወመጽአት፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ እ(f. 237r)ንዘ፡ የ
አውድዋ፡ ወይኬልልዋ፡ ኵሎሙ፡ ማኅበረ፡ መላእክት። ወ
መጽአት፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ እንዘ፡ ያአኵትዋ፡ ነቢያት፡
ወይባርክዋ፡ ሐዋርያት፡ ወያስተበፅዕዋ፡ ኵሎሙ፡ ማኅበረ፡ ጻ
ድቃን፡ ወሰማዕት፡ ወአቡነ፡ ጊዮርጊስ፡ እንዘ፡ ይዜምር፡ ወያኀ
ሊ፡ በቅድሜሃ፡ በአርጋኖነ፡ ውዳሴ፡ ወበዕንዚራ፡ ስብሐት፡ እ
ስከ፡ ያንክሩ፡ እምዕበየ፡ ክብሩ፡ ኵሎሙ፡ ሠራዊተ፡ ሰማያት።
ወበጺሖ፡ ውእቱ፡ መምህረ፡ ደብር፡ ሰገደ፡ ቅድሜሃ፡ ለእግዝእ
ትነ፡ ቅድስት፡ ድንግል፡ በክልኤ፡ ታቦተ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ማር
ያም፡ ዘበዕብራይስጢ፡ ማሪሃም። ወሶበ፡ ፈቀደ፡ ለተአምኖታ፡

near to greet the monks, they answered him saying, "Our son Giyorgis appeals against you, recalling to us the wrongs done against him".

Then, after all of them, came Our Lady, the holy twofold Virgin, the Ark of the Holy Spirit, Mary, who is Mariham in Hebrew, and together with her there were Hannah/Anne and Elizabeth, her faithful ones, and all the holy Virgins, Maria and Martha, Mary of Cleophas, (the other) Mary, Salome and Mary Magdalene, and Sts. Sophia, Eupraxia (11), Anatolia (12) and Theocleia (13) and Blessed Barbara and Juliana, and Ǝnbamärena (14) and the Blessed Tekla, sister of *Abba* Esi (15). There, there were also our mother Eve, our mother Edna (16), our mother Bara-ka (17), and our Matriarch(s), Sarah, Rebekah, Rachel, Leah, Dinah, Deborah and Judith, together with Esther and Asenath (.18) Our Lady Mary came (f. 237r) escorted and encircled by the choir of angels; Our Lady Mary came while the Prophets were praising her, the Apostles were blessing her, all the company of the Saints and Martyrs were proclaiming her beatitude and *Abunä* Giyorgis was singing and chanting before her the *Arganonä Wəddase* (= The Harp of Praise) and the *Ǝnzira Səbḥat* (= The Lyre of Glory) (19) until the hosts of heaven were amazed at the greatness of his honour. When he came up, the abbot prostrated himself before Our Lady the holy twofold Virgin, the Ark of the Holy Spirit, Mary, who is Mariham in Hebrew. Then, when he wanted

---

and New York 1976) is useful for quick reference. Of the many saints and martyrs mentioned in our text, note will be made only of those who are less known.

(10) See his *Synaxary* entry for 8 *Ḥamle*.

(11) *Synaxary*, 26 *Mäggabit*.

(12) Commemorated on 25 *Näḥase*. There is no *Synaxary* entry for her in Budge's translation; but see the calendar given by I. Ludolf, *Commentarius ad suam Historiam aethiopicam*, Frankfurt 1681, p. 426; and Br. Mus. MS Or. 687 (= 688), f. 281r, W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1847*, London 1877, n. CCLVII, 61, p. 168. It may be useful to note at this point that the different collections of *Nägś* hymns can be helpful for the identification of saints that lack *Synaxary* entries.

(13) Wife of Justus, commemorated on 11 *Gənbot*.

(14) Her real name is Marina. The first part of her name *Ǝnba* or *Anba* is actually a title — meaning in Arabic "Father" — which the saint received when she took the monastic habit disguised as a man. See her *Synaxary* entry for 15 *Näḥase*.

አውሥአቶ፡ ወትቤሎ፤ ይትመኀፀነከ፡ ፍቁርየ፡ ጊዮርጊስ፡ እንዘ፡
ይብለከ፡ ገፋዕከኒ፡ ወፀዓልከኒ። ወባሕቱ፡ በከመ፡ አእመርኩ፡ አነ፡
ወጠየቁ፡ ኵሎ፡ ኅቡአቲሁ፡ ለጊዮርጊስ፡ እገብር፡ ሰላመ፡ ማእከ
ሌከ፡ ወማእከሌሁ። ወእምዝ፡ ትቤሎ፡ ለጊዮርጊስ፡ ፍቁራ፤ ነዋ፡
ውእቱ፡ ዘትቤሎ፡ ገፍዓኒ፡ ወፀአለኒ፡ ወሐመየኒ፡ ዘምስለ፡ ደቂቁ።
ወናሁ፡ አዘዝክዎ፡ በእንቲአኪ፡ ከመ፡ ይፍዲኪ፡ በሕቁ፡ ህየንተ፡
ዘሐመየኪ፡ ወፀዓለኪ፡ በኢያእምሮቱ። ወአዘዞ፡ ለውእቱ፡ መም
ህረ፡ ደብር፡ ከመ፡ ይትገነይ፡ ሎቱ፡ ለአባ፡ ጊዮርጊስ። ወገብረት፡
እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ዘበዕብራይስጢ፡ ማሪሃም፡ ሰላመ፡ ወፍቅ
ረ፡ ማእከለ፡ (f. 237v) ክልኤሆሙ።

ወእምድኅረ፡ ዝንቱ፡ በትእዛዘ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ተመ
ይጠ፡ ውእቱ፡ መምህረ፡ ደብር፡ ኀበ፡ ዘትካት፡ ህላዌሁ፡ ወገብአ፡ ው
ስተ፡ መካኑ፡ ወአስተጋብኦሙ፡ ለኵሎሙ፡ ደቂቁ፡ ወነገሮሙ፡
ኵሎ፡ ዘረከቦ፡ ሐዘነ፡ ወምንዳቤ፡ በሰማያት፡ በእንተ፡ ዘፀዓሎ፡ ወ
ሐመዮ፡ ለአቡነ፡ ጊዮርጊስ። ወእምዝ፡ አዘዞሙ፡ ለኵሎሙ፡
ከመ፡ ይትቀነዩ፡ ሰዓታተ፡ ዚአሁ፡ ወመጻሕፍተ፡ ኵሎን፡ ድርሳና
ቲሁ፡ ኀበ፡ ዘተሐንጸ፡ ውስተ፡ ኵሉ፡ መካናቲሁ። ወውእቱኒ፡ መ
ምህር፡ እምአሜሃ፡ አኀዘ፡ ከመ፡ ይትቀነይ፡ ሰዓታተ፡ ሌሊት፡ ወዘ
መዓልት፡ ወከመ፡ ያንብብ፡ መጽሐፈ፡ አቡነ፡ ጊዮርጊስ፡ ዘእንበለ፡ ጽ
ርዓት። ወነበረ፡ እንዘ፡ ይሰብክ፡ ወይነግር፡ ውስተ፡ ኵሉ፡ በሐው
ርት፡ ዘከመ፡ ርእየ፡ በዓይኑ፡ ወዘከመ፡ ሰምዓ፡ በእዝኑ፡ ዕበዮ፡ ወ
ክብሮ፡ ለአቡነ፡ ጊዮርጊስ፡ ዘተውህቦ፡ በሰማያት።

ወዝንቱ፡ ኵሉ፡ ዘኮነ፡ ለዕለ፡ (sic) ውእቱ፡ መምህር፡ በእን
ተ፡ ኂሩቱ፡ ወሠናይቱ፡ ወበእንተ፡ ተአምሪሃ፡ ለእግዝእትነ፡ ቅድስት፡
ድንግል፡ በክልኤ፡ ታቦተ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ማርያም፡ ዘበዕብራይ

to greet her, she answered him saying, "My beloved Giyorgis appeals against you, saying about you: 'You did me wrong and you reviled me'. But to the extent that I known and have investigated the hidden (thoughts) of Giyorgis, I shall make peace between you and him". Then she said to her beloved Giyorgis, "Behold, the one about whom you say, 'He has done me wrong; he has reviled me; he, together with his (spiritual) children, has slandered me'. Behold, I have commanded him in your regard, that he compensate you generously for having slandered you and reviled you in his ignorance". She then commanded the abbot to submit to *Abba* Giyorgis. And so Our Lady Mary, who is Mariham in Hebrew, made peace and amity between (f. 237v) the two of them.

After that the abbot returned to his former existence by the command of Our Lady Mary. He (immediately) went back to his place and gathered together all his (spiritual) children and told them all the grief and affliction that had befallen him in heaven because he had reviled and slandered *Abunä* Giyorgis. Then he commanded them all to chant his *Horologium* and (read) the books of all his homilies in all (the churches) built in his domain [20]. The abbot himself, too, from that time on, began to chant the *Horologium* of the night and the day (hours) and read the book(s) of *Abunä* Giyorgis without interruption. He persevered in proclaiming and telling everywhere how he had seen with his own eye(s) and heard with his own ear(s) the greatness and honour of *Abunä* Giyorgis that was given him in heaven.

All this happened to the abbot because of his virtue and goodness and because of a miracle of Our Lady, the holy twofold Virgin, the Ark of the Holy Spirit, Mary, who is Mariham in

([15]) See my summary of the *gädl* of Tekla and her brother *Abba* Esi, GETATCHEW HAILE, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, vol. IV: *Project Numbers 1101-1500*, Collegeville 1979, pp. 595-6.

([16]) The mother of Abraham, *The Book of Jubilees*, 11, 14; see R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II, Oxford 1913, p. 30. The mother of Zämika'el/Arägawi, too, the leader of the Nine Saints was called Edna; see I. GUIDI (ed.), *Il 'Gadla Aragawi'*, in *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, year cccxci, ser. 5, vol. 2 (1894), Rome 1896, p. 60 (col. 1).

ስቡኢ፡ ማሪሃም። ጸሎታ፡ ወስእለታ፡ ወበረከታ፡ የሀሉ፡ ምስለ፡ ኵ
ልነ፡ ውሉ(f. 238r)ደ፡ ጥምቀት፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡ አሜን፡ ወ
አሜን።

እግዝእትየ፡ ማርያም፡ ዘበዕብራይስጢ፡ ማሪሃም፡ ዘትሤእኒ፡
ብናሴ፡ ወትለብሲ፡ አሚረ፡
ሳዕለ፡ ዝኩ፡ መምህር፡ እንተ፡ ዘኮንኪ፡ መሥመሪ፡
ዘምስለ፡ [20] ምእመንኪ፡ አባ፡ ጊዮርጊስ፡ ዘገበርኪ፡ ሎቱ፡ ሰላመ፡
ወፍቅረ፡

ቅድስት፡ ወንጽሕት፡ ማርያም፡ እንተ፡ ዘአልብኪ፡ ነውረ፡
ወሊተኒ፡ ለጽሙድኪ፡ ሀብተ፡ ኢየሱስ፡ ዘእሴፈወኪ፡ ወትረ፡
በኃይለ፡ ረድኤትኪ፡ አድክሚ፡ ዘዚአየ፡ መስተፃርረ፡
ወበእንተ፡ ኪዳንኪ፡ አርፍቅኒ፡ ኀበ፡ ዘለኪ፡ ሀገረ።
ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡ ወአሜን፡ ለይኩን።

(f. 238r) ፻፶፡ ተአምሪሃ፡ ለእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ማሪሃም። ጸሎታ፡ ወስእለታ፡ ወበረከታ፡ የሀሉ፡ ምስለ፡ ገብራ፡ [ሀብተ፡ ኢየሱስ፡] [ለዓለ]መ፡ ዓለም፡ አሜን።

ስምዑኬ፡ አዳቂቀ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ኃይለ፡ ተአምሪሃ፡ ለእግዝእትነ፡ ዘገብረት፡ ሎሙ፡ ለእለ፡ ይጸመድዋ፡ ወይትለአክዋ፡ በኵሉ፡ ልቦሙ፡ ወይትቀነዩ፡ ሰዓታተ፡ ፍቁራ፡ ጊዮርጊስ፡ መዓልተ፡ ወሌሊተ።

ወሀለወ፡ አሐዱ፡ መነኮስ፡ ዘያፈቅሮ፡ ለእግዚአብሔር፡ ልዑል፡ በኵሉ፡ ልቡ፡ ወበኵሉ፡ ኃይሉ። ወወትረ፡ ትሔውጾ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ዘበዕብራይ(f. 238v)ስጢ፡ ማሪሃም፡ በእንተ፡ ቅድስናሁ፡ ወበእንተ፡ ንጽሐ፡ ሕሊናሁ።

Hebrew. May her prayer and petition be with all of us, the children (f. 238r) of baptism, forever and ever. Amen, amen and amen.

O my Lady Mary, who are Mariham in Hebrew, who are
shod with the moon and are clothed with the sun,
you who, for the abbot who pleased you,
made peace and amity with your faithful one, *Abba*
Giyorgis,

O holy and pure Mary, who are without blemish,
for me, too, your devout [Habtä Iyyäsus], who hopes ever
in you,
weaken my opponent by the power of your help.
And, for the sake of your covenant, let me recline where
your conntry is,
for ever and ever. Amen and amen; so be it.

(f. 238r) 150. A miracle of Our Lady Mary, Mariham; may her prayer, petition and blessing be with her servant [Habtä Iyyäsus] for ever and ever. Amen.

Now listen, O children of the Church, to the miraculous deed of power of Our Lady which she wrought for those who were devoted to her and were serving her with all their hearts and were chanting the *Sä'atat* (= *Horologium*) of Giyorgis, her beloved, day and night.

There was a monk who loved God the Most High with all his heart and all his power. Our Lady Mary, who is Mariham in Hebrew, was continually visiting him (f. 238v) because of his sanctity and because of the purity of his intention.

(17) The mother of Enoch, *The Book of Jubilees*, 4, 16, CHARLES (see n. 16), p. 18.

(18) The wife of Joseph, Gen. 41, 45.

(19) The *Arganonä Wəddase* and the *Ǝnzira Səbḥat* are listed here with their full titles. Furthermore, it is interesting to note that, as their titles imply, these two works may have been composed to be chanted. I have not seen any manuscript of them supplied with musical notation.

(20) The anonymous abbot was apparently the head of a big monastery that had several daughter churches.

ወአሐተ፡ ዕለተ፡ እንዘ፡ ሀለወት፡ ምስሌሁ፡ እግዝእትነ፡ ማርያ
ም፡ በጊዜ፡ ሠለስቱ፡ ሰዓተ፡ መዓልት፡ ኀበ፡ ተአንገደት፡ ለሕዋፄሁ። ወ
እሙንቱ፡ ይትቀነዩ፡ ኵሎሙ፡ ካህናት፡ በከመ፡ ልማዶሙ፡ ሰዓታተ፡ ብፁዕ፡
አባ፡ ጊዮርጊስ። ወሶበ፡ በጽሑ፡ ውስተ፡ ቃለ፡ ማኅሌት፡ ኀበ፡ ይብል፡
ንዒ፡ ድንግል፡ ምስለ፡ ነቢያት፡ ከመ፡ ትትወከሪ፡ አምነተነ፡ ጊዜ፡ ሠለስ
ቱ፡ ሰዓት። ንዒ፡ ድንግል፡ ምስለ፡ ሐዋርያት፡ ከመ፡ ትባርኪ፡ ማኅበረነ፡
ጊዜ፡ ሠለስቱ፡ ሰዓት። ንዒ፡ ድንግል፡ ምስለ፡ ሰማዕታት፡ ከመ፡ ታስተ
ሥርዪ፡ ኃጢአተነ፡ ጊዜ፡ ሠለስቱ፡ ሰዓት። ንዒ፡ ድንግል፡ ምስለ፡ ደና
ግል፡ ወመነኮሳት፡ ከመ፡ ታንጽሒ፡ ርስሐተነ፡ ጊዜ፡ ሠለስቱ፡ ሰዓት። ን
ዒ፡ ድንግል፡ ምስለ፡ ጻድቃን፡ ከመ፡ ትሥርሒ፡ ሕይወተነ፡ ጊዜ፡ ሠለስቱ፡
ሰዓት። ንዒ፡ ድንግል፡ ምስለ፡ መላእክት፡ ከመ፡ ታዕርጊ፡ ጸሎተነ።
ስፍሒ፡ እዴኪ፡ ወባርኪ፡ ላዕለ፡ ኵልነ። ወዘንተ፡ ማኅሌተ፡ እን
ዘ፡ ይትቀነዩ፡ ሰሚዓ፡ እግዝእትነ፡ ቅድስት፡ ድንግል፡ በክልኤ፡ ታቦተ፡
መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ማርያም፡ ዘበዕብራይስጢ፡ ማሪሃም፡ ኀደገቶ፡ ለ
ውእቱ፡ ኅሩይ፡ (f. 239r) መነኮስ፡ ወተንሥአት፡ ከመ፡ ትሖር፡ ለባር
ኮ፡ እሉ፡ ጉቡኣን፡ ሶበ፡ ጸውዕዋ፡ በውዑይ፡ ፍቅር፡ ምስለ፡ ማኅበረ፡
ነቢያት፡ ወሐዋርያት፡ ወምስለ፡ ማኅበረ፡ ጻድቃን፡ ወመነኮሳት፡
ወማኅበረ፡ ሰማዕታት፡ ወምስለ፡ ኵሎሙ፡ ማኅበረ፡ ትጉሃን፡
መላእክት። ወአውሥአ፡ ውእቱ፡ መነኮስ፡ ወይቤላ፡ ለእግዝእ
ትነ፡ ቅድስት፡ ድንግል፡ በክልኤ፡ ታቦተ፡ መንፈስ፡ ቅዱስ፡ ማር
ያም፡ ዘበዕብራይስጢ፡ ማሪሃም፤ አይቴኑ፡ ተሐውሪ፡ ኦንግሥት
የ፤ ወለመኑ፡ ተኀድግኒ፡ ኪያየ፧ ሀለወኑ፡ ካልእ፡ ዘያፈቅረኪ፡ ከ
ማየ። ወቦኑ፡ ካልእ፡ ብእሲ፡ ዘይጼወነኪ፡ እማዕምቀ፡ ልቡ፡ ዘ
ከማየ። ወአውሥአቶ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ወትቤሎ፡ ለው
እቱ፡ መነኮስ፤ አሐውር፡ እንተ፡ ኀበ፡ ይጼውዑኒ፡ ጉባኤ፡ ማ

One day, while Our Lady was with him at the third hour of the day, where she was a guest to visit him, those (devoted) clergymen began to chant the *Sä'atat* (= *Horologium*) of Blessed *Abba* Giyorgis according to their custom. When they came in the text of the hymn to (the place) where it says, "Come, Virgin, with the Prophets to receive our trust (in you) at (this) third hour. Come, Virgin, with the Apostles to bless our community at (this) third hour. Come, Virgin, with the Martyrs to obtain the remission of our sins at (this) third hour. Come, Virgin, with the Virgins and the Monks to cleanse our filth at (this) third hour. Come, Virgin, with the Righteous to prosper our life at (this) third hour. Come, Virgin, with the Angels to offer up our prayer. Stretch out your hand and bless us all" (21), and hearing them chant this hymn, Our Lady, the holy twofold Virgin, the Ark of the Holy Spirit, Mary, who is Mariham in Hebrew, left that chosen (f. 239r) monk and rose up to go to bless those who were assembled, when they invoked her with fervent love, together with the company of the Prophets and the Apostles, with the company of the Righteous and the Monks and the company of the Martyrs, and with the company of all the vigilant Angels. The monk responded saying to Our Lady, the holy twofold Virgin, the Ark of the Holy Spirit, Mary, who is Mariham in Hebrew, "Where are you going, O my Queen? And for whom are you leaving me? Is there any other (person) who loves you as much as I do? And is there any other person who takes refuge in you from the depth of his heart as much as I do?" Our Lady Mary answered the monk saying, "I am going where the community

(21) Any manuscript of the *Sä'atat zä-Mä'alt* of *Abba* Giyorgis may have this prayer for the third hour of the day; see its *incipits* in *Éthiopien* 381 (Griaule 77), 4, S. STRELCYN, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (Collection Griaule)*, t. IV, Paris 1954, p. 14.

ኅብረ፡ ለቤተ፡ ክርስቲያን፡ ኀበ፡ ይጼውዑኒ፡ በአሚን፡ ዘምስለ፡
አበውየ፡ ነቢያት። አሐውር፡ እንሰ፡ ኀበ፡ ይጼውዑኒ፡ ለባርኮ፡
ማኅበር፡ ዘምስለ፡ ደቂቅየ፡ ሐዋርያት፡ አሐውር፡ እንሰ፡ ኀበ፡
ይጼውዑኒ፡ ከመ፡ እሥረይ፡ ኃጢአቶሙ፡ ዘምስለ፡ ውሉድ
የ፡ ሰማዕታት፡ ወኀበ፡ ጸውዑኒ፡ ዘምስለ፡ ጻድቃን፡ ምእመና
ንየ፡ አሐውር፡ ፍጡነ፡ ከመ፡ አሠርሕ፡ ፍናዊሆሙ፡ ወኀበ፡
ጸውዑኒ፡ ዘም (f. 239v) ስለ፡ ደናግል፡ ወመነኮሳት፡ ኅሩያንየ።
አሐውር፡ እንሰ፡ ከመ፡ እንጽሖሙ፡ እምኵሉ፡ ርስሐተ፡ ኃጣ
ውኢሆሙ፡ ወኀበ፡ ጸውዑኒ፡ ዘምስለ፡ መላእክት፡ መንፈሳው
ያን፡ አሐውር፡ እንሰ፡ ርዉጸ፡ ወጕጕአ፡ ከመ፡ አዕርግ፡ ጸሎ
ቶሙ፡ ለውሉደ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ኀበ፡ መንበረ፡ ወልድየ፡ ወአቡ
ሁ፡ ወመንፈሱ፡ ቅዱስ።

ወሶበ፡ ሰምዐ፡ ውእቱ፡ ኅሩይ፡ መነኮስ፡ እምአፉሃ፡
ለእግዝእትነ፡ ቅድስት፡ ድንግል፡ በክልኤ፡ ታቦተ፡ መንፈስ፡ ቅ
ዱስ፡ ማርያም፡ ዘበዕብራይስጢ፡ ማሪሃም፡ ዘንተ፡ ኵሎ፡ ጸ
ጋ፡ ዘይትወሀቦሙ፡ ለማኅበረ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ እለ፡ ይትቀነ
ዩ፡ ለእግዚአብሔር፡ በንጹሕ፡ ልብ፡ ወበርቱዕ፡ ሕሊና፡ ዘእንበ
ለ፡ ነውር፡ ወዘእንበለ፡ ኑፋቄ፡ በኀዲገ፡ በቀል፡ ወቂም፡ በከ
መ፡ ይቤ፡ ነቢይ፡ በቃለ፡ መዝሙር፡ ዘክልኤቱ፡ ተቀነዩ፡ ለእግ
ዚአብሔር፡ በፍርሃት፡ ወተኀሥዩ፡ ሎቱ፡ በረዓድ፡ አጽንዕዋ፡
ለጥበብ፡ ከመ፡ ኢይትመዓዕ፡ እግዚአብሔር፡ ወከመ፡ ኢትት
ኀጐሉ፡ እምፍኖተ፡ ጽድቅ፡ ወእምዝ፡ ይቤላ፡ ውእቱ፡ መነኮስ፡
ለእግዝእትነ፡ ማርያም፤ እንግሥትየ፡ እምከመሰ፡ ይትወሀቦሙ፡
ወይረክቦሙ፡ ዝንቱ፡ ኵሉ፡ ዕበይ፡ ወክብር፡ እምኀቤኪ፡ ለ

of the Church is invoking me, to those who are invoking me in trust with my fathers the Prophets. I am going where they are invoking me to bless (their) community with my sons the Apostles. I am going where they are invoking me to absolve their sins with my children the Martyrs. To those who have invoked me with the Righteous, my faithful ones, I am going in haste to prosper their ways. To those who have invoked me (f. 239v) with the Virgins and the Monks, my chosen ones, I am going to cleanse them from all the filth of their sins. And to those who have invoked me with the spiritual Angels, I go running and hurrying to offer up the prayer of the children of the Church to the throne of my Son and his Father and his Holy Spirit.

When the chosen monk heard from the mouth of Our Lady, the holy twofold Virgin, the Ark of the Holy Spirit, Mary, who is Mariham in Hebrew, of all this grace that is given to the community of the Church that serves God with a clean heart and a right intention, without blemish and without dissimulation, abandoning revenge and grudges, as the prophet has said in Psalm 2, "Serve God with fear and rejoice unto him with trembling. Strengthen wisdom (in you) lest God be angry, and you perish from the right way" (22), then that monk said to Our Lady Mary, "O My Queen, if all this grandeur and honour is given

(22) See the Gəʿəz version of Ps. 2, 11-12.

ኀበ፡ ይትቀነዩ፡ ለኪ፡ በጉባኤ፡ ማኅበር፡ ወአነኒ፡ እምይእዜሰ፡ ኢይትፈለጥ፡ ወ(f. 240r)ኢይትሌለይ፡ እምውስተ፡ ቅኔሆሙ፡ ለማኅበረ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ እስከ፡ ዕለተ፡ ሞትየ።

ወእምዝ፡ ባረከቶ፡ እግዝእትነ፡ ማርያም፡ ለውእቱ፡ ኅሩይ፡ መነኮስ፡ ዘምስለ፡ ኵሎሙ፡ ጉባኤ፡ ማኅበራ፡ ለቅድስት፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ወዐርገት፡ ውስተ፡ ሰማያት፡ በዓቢይ፡ ስብሐት፡ እንዘ፡ ይዌድስዋ፡ ኵሎሙ፡ ሠራዊተ፡ መላእክት። ጸሎታ፡ ወስእለታ፡ ወበረከታ፡ የሀሉ፡ ምስለ፡ ኵልነ፡ ክርስቲያን፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ አሜን፡ ወአሜን።

በዝየ፡ መልአ፥ ወተፈጸመ፡ ተአምራቲሃ፡ ለእግዝእትነ፡ ማርያም፡ ኍልቆ፡ ፻፶፤ ስብሐት፡ ለእግዚአብሔር፡ ለኅዳጌ፡ ኵሉ፡ አበሳ። አሜን።

ኦእግዝእትየ፡ ማርያም፡ ዘበዕብራይስጢ፡ ማሪሃም፡ እኅተ፡ መላእ
ክት፡ መንፈሳውያን፡
ወቀርነ፡ ስብከቶሙ፡ ለነቢያት፡ እስራኤል፡ ቡሩካን፡
አንቲ፡ ውእቱ፡ ሞገሰ፡ ሐዋርያት፡ ፍንዋን፡
ወእመ፡ ሰማዕታት፡ መዋዕያን።
አንቲ፡ ውእቱ፡ ኃይለ፡ ረድኤቶሙ፡ ለነፍሳተ፡ ጻድቃን፡ ኅሩያን፡
ወጽንዓ፡ ትዕግሥቶሙ፡ ለመነኮሳት፡ መስተጋድላን፡
በከመ፡ ተአንገድኪ፡ ለሐዊጸ፡ ዝኩ፡ መነኮስ፡ እምዲበ፡ ሉ
ዓሌ፡ መካን።
ወበከመ፡ ባረኪዮሙ፡ ለማኅበረ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡
ለእለ፡ ተቀንዩ፡ ለኪ፡ በርቱዕ፡ ሕሊና፡ ዘእንበለ፡ ጸኒን፡
ኦወለተ፡ ብርሃን፡
ወሊተኒ፡ ለገብርኪ፡ በሀ(f. 240v) ብቶ፡ (sic)

from you to those who chant to you in the assembly of the community and they receive them (there), from henceforward, I, too, shall never separate myself nor (f. 240r) part from the chanting of the community of the Church until the day of my death".

Then Our Lady Mary blessed the chosen monk together with the whole assembly of the community of holy Church and ascended into heaven with great glory, while all the hosts of the angels were praising her. May her prayer, petition and blessing be with all of us Christians forever and ever. Amen and amen.

Here are completed and ended the miracles of Our Lady Mary, 150 in number.
Glory be to God, forgiver of all transgressions. Amen (23).

. . . . .

O My Lady Mary, who is Mariham in Hebrew, the sister of the spiritual Angels,
the horn of proclamation of the blessed Prophets of Israel,
you are the grace of the Apostles (who were) sent
and the Mother of the victorious Martyrs.
You are the power of the help of the souls of the chosen Righteous
and the strength of the patience of the combating Monks.
As you became a guest (coming) from the highest place to visit this monk,
and as you blessed the community of the Church who served you with a right intention without turning aside,
O daughter of light,
me, too, (f. 240v) [Habtä Iyyäsus], bless with your hand,

(23) The manuscript has one more miracle copied in the same hand. This conclusion indicates the end of the manuscript from which EMML 2275 was copied. Many of the miracles in this collection have more than one concluding hymn like this one.

ኢየሱስ፡] ባርክኒ፡ በእዴኪ፡ በከመ፡ ባረኪዮሙ፡
ለእሉ፡ ቡሩካን።
ወቀድስኒ፡ በቅድስናኪ፡ በከመ፡ ቀደስኪዮ፡ ለአባ፡ ጊዮርጊስ፡
ዘርበ፡ ልሳን፡
ወአምዕዝኒ፡ በዐፈው፡ ዕፍረትኪ፡ በከመ፡ አምዓዝ
ኪዮ፡ ለፍቁርኪ፡ ጊዮርጊስ፡ አርጋኖነ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን።
ወሠውርኒ፡ በጽላሎተ፡ ክነፍኪ፡ እምሀከከ፡ ሰብእ፡ ወእ
ምባህለ፡ ልሳን፡
ወአመ፡ ይገብር፡ ወልድኪ፡ ምሳሐ፡ በደብረ፡ ጽዮን፡ መካን፡
ክፍልኒ፡ ምርፋቀ፡ ምስለ፡ አባግዕኪ፡ ቡሩካን፡
ሊተ፡ ለገብርኪ፡ [ሀብተ፡ ኢየሱስ፡] በረድኤተ፡ ተስፋኪ፡
ዘእጼወን።
አሜን።

as you blessed those blessed ones.
And sanctify me with your holiness, as you sanctified *Abba* Giyorgis of forceful tongue;
and perfume me with the odor of your ointment as you perfumed Giyorgis, your beloved, the harp of the Church.
And hide me in the shadow of your wings from the turmoil of men and from the words of (evil) tongues.
When your Son provides a banquet on the site of Mount Zion,
allot me a place to recline with your blessed sheep,
me, your servant, [Habtä Iyyäsus] who take refuge in the help of your promises. Amen.

OCP 48 (1982) 92-123

Les prières de la Gonyklisia ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin

Dans notre travail sur *L'office de l'Asmatikos Hesperinos* (« *vêpres chantées* ») *de l'ancien Euchologe Byzantin*, OCP 44 (1978) (que nous citerons toujours par *Asm. Hesp.*), à la p. 109, nous affirmions que l'étude des Vêpres Chantées allait devoir nous amener à nous occuper aussi de deux autres offices, tributaires, disions-nous, des Vêpres: la Liturgie des Présanctifiés ou « Vêpres du Carême » et l'office de la *Gonyklisia*, ou « Génuflexion », du jour de la Pentecôte. Aujourd'hui nous ne les appelerions plus des offices tributaires, ni encore moins dépendants des Vêpres. Le fait que le premier d'eux faisait suite à la première partie des Vêpres et que le second, surtout dans les cas de l'ancien Euchologe byzantin, était intercalé dans les Vêpres mêmes, ne veut nullement dire qu'il n'avaient pas une origine différente de celle des Vêpres.

Après un article faisant pendant à *Asm. Hesp.*: *L'office de l'Asmatikos Orthros* (« *matines chantées* ») *de l'ancien Euchologe byzantin* (*Asm. Orthr.*), OCP 47 (1981) 122-157, nous avons pu réaliser notre intention esprimée dans *Asm. Hesp.* (107) et faire ainsi paraître *La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin* (*Lit. Prés.*), OCP 47 (1981) 332-388, de laquelle nous avions déjà donné une anticipation schématique et sommaire dans *Asm. Hesp.* (404).

De l'office qui va nous occuper, nous avions aussi donné une anticipation dans *Asm. Hesp.* (413) et à cette occasion nous avions vanté sa popularité, et précisément comme office comportant la célébration de l'*Asmatikos Hesperinos* dans les milieux monastiques studites, qui habituellement suivaient le rite monastique sabaïto-studite et nullement celui de la Grande-Eglise.

Et pourtant, la synthèse de l'*Asmatikos Hesperinos* et des prières de la *Gonyklisia* ne semble pas très ancienne à Constantinople.

Les plus anciens Euchologes: *Barberini* 336 (1) du VIIIe siècle et *Porfirii-Leningrad 226* du Xe (2), s'ils possèdent bien le *cursus asmatikos* complet (l'Heure de Prime exceptée) (3), il ne possèdent qu'une ou deux prières de la *Gonyklisia*, et cela sans rapport direct avec les Vêpres. Nous parlerons de ces deux documents et d'autres semblables dans une deuxième partie du travail.

Le Typikon de la Grande-Eglise, dans les deux codex plus connus, *Patmos 266* du IXe siècle (4) et *Hagios-Stauros* ou *Sainte-Croix 40* du Xe (5), sont totalement muets au sujet de cet office.

L'origine des prières de la Génuflexion pourrait bien être palestinienne. A. Renoux (6) ainsi le croit; il divise l'histoire hiérosolymitaine du rite substantiellement en deux périodes:

I°, une première qui débute dans les suggestives descriptions de l'*Itinerarium Egeriae* (7) et qui se précise dans le codex

(1) *Asmatikos Hesperinos*: pp. 87-112/ff. 44-55 (cf. A. STRITTMATTER, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 342-343, nn. 51-66, cité dorénavant STRITTMATTER; *Gonyklisia*: pp. 434-447/ff. 215-221^v (STRITTMATTER, 360, nn. 253-256).

(2) *Asmatikos Hesperinos*: ff. 37^v-45^v (cf. A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)*, Mus 78 (1965) 186-187, nn. 54-69); *Gonyklisia*: ff. 140-142 (JACOB, 200, n. 229).

(3) M. ARRANZ, *Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 39 (1973) 55-60.

(4) DMITR I, 148. Dans la même page DMITRIEVSKII rapporte en note la description de cet office selon le codex *Panteleimon 68*: un rite de Vêpres monastiques, avec trois lectures de l'A.T., une des Actes et une de l'Evangile de Jean (cf. infra le rite de Jérusalem), auxquelles font suite les prières de la Pentecôte avec les trois « *petits antiphôna* » de l'*Asmatikos Hesperinos*. A Messine on n'avait que trois lectures de l'A.T. et cela après les prières et les *antiphôna* (cf. infra p. 111).

(5) J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande Eglise*, II, OCA 166 (1963) 138.

(6) A. RENOUX, *L'Office de la Génuflexion dans la tradition arménienne*, dans *Le Saint-Esprit dans la Liturgie* (= Conférences Saint-Serge 1969) Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae ». « Subsidia » 8, Roma 1977, 149-163.

(7) *Itinerarium Egeriae* XLIII, 5-9, éd. FRANCESCHINI-WEBER, CCL 175, Turnhout 1965, 85.

arménien *Jérusalem 121* (8); au Ve siècle, le jour de la Pentecôte, la communauté parcourait différents lieux saints et dans chacun d'eux célébrait une *statio* liturgique comprenant le chant d'un psaume, une lecture des Actes, une autre de l'Evangile de Jean et une prière à genoux. Renoux fait remarquer que la génuflexion était attachée à la lecture de l'évangile (9), mais que la prière sacerdotale (qui apparaîtra explicitement plus tard) n'était nullement exclue; il aurait été même hors des habitudes de Jérusalem que la *statio* finisse sans aucune prière présidentielle. Il n'y avait qu'une génuflexion (et donc une prière) à chaque *statio*.

IIo, une seconde période témoignée par des documents du XIII-XIVe siècles, mais qui a dû commencer beaucoup plus tôt, lorsque les visites successives aux lieux saints n'étaient plus possibles. On se rassemblait alors dans une seule église et là avait lieu un office multiple (10) comprenant plusieurs psaumes, trois ou quatre péricopes de l'Evangile de Jean et trois agenouillements avec trois prières, adressées respectivement au Père, au Fils et à l'Esprit. Cette fois-ci le texte de prières est rapporté (RENOUX 156-163). Renoux lui-même touche le problème de la possible parentée entre ces prières de Jérusalem et nos prières byzantines: seulement la première prière byzantine, celle que nous appellerons [I], possède une ressemblance de structure et de contenu avec la première prière hiérosolymitaine rapportée par les sources arméniennes.

A Constantinople, l'existence des quatre prières de la *Gonyklisia*, insérées dans l'*Asmatikos Hesperinos*, nous est témoignée pour la première fois dans les deux euchologes « frères », *Coislin*

(8) A. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*, I, Introduction, PO 35,1, 21-22, 28-29, 32 (note 64).

(9) RENOUX, *L'office*, 151.

(10) Un phénomène semblable a eu lieu selon S. JANERAS le Vendredi Saint (*El Viernes Santo en la tradición liturgica bizantina. Estructura e historia de sus oficios*, Thèse inédite défendue près de l'Institut Pontifical Oriental, Roma 1970). La lecture par les anciens chrétiens de Jérusalem des différentes péricopes évangéliques de la Passion aux endroits correspondants, avec le temps, et à cause de l'impossibilité de réaliser ces pieux pèlerinages, ont été groupées dans un seul office nocturne comportant la lecture des Douze Evangiles de la Passion: l'*Orthros* (praxis monastique actuel) ou la *Pannychis* (dans l'office *asmatikos*; cf. MATEOS, *Le Typicon*, II, 76).

213 de l'année 1027 (11) et *Grottaferrata G b I* d'avant le 1204 (12). C'est dans la description de cet office *asmatikos* que nous allons nous concentrer, même s'il n'est pas original et si son introduction à Constantinople a été tardive et laborieuse, en competivité avec l'office monastique.

Voici l'état des choses, dans un note de *Coislin 213*, qui fait suite à l'office *asmatikos* de la *Gonyklisia* (13) et que nous allons traduire de façon schématique:

« Et ainsi célèbre l'office des prières de la Gonyklisia de la Pentecôte la Grande-Eglise-de-Dieu, comme il a été décrit. Les autres églises principales (*katholikai*) ou domestiques et les monastères, les unes le célèbrent d'une façon et les autres d'une autre:

1o: certaines: a) après le *prokeimenon* et *l'ektenî*,
b) disent les 4 prières ensemble,
c) et puis, le *Dignare Domine*, les *stikhîra*: *Maintenant comm'un signe...*, et le reste de l'office.

2o: d'autres: a) après le *prokeimenon*,
b) les prières,
c) et *l'ektenî* à la fin du Lucernaire.

3o: d'autres: a) après le *prokeimenon* et *l'ektenî*,
b) une prière et le I *stikhîron*,
c) et puis une autre prière et un autre *stikhîron*,
d) et encore une autre (prière) et un autre (*stikhîron*).

(11) *Asmatikos Hesperinos*: ff. 55-61v (cf. DMITR II, 1001; thèse polycopiée de J. DUNCAN, *Coislin 213, Euchologe de la Grande-Eglise*, près de l'Institut Pontifical Oriental, 1978, 80-90), cité dorénavant DUNCAN; *Gonyklisia*: ff. 45v-54v (DMITR II, 999-1001; DUNCAN, 67-80).

(12) *Asmatikos Hesperinos*: ff. 5-12v; *Gonyklisia*: ff. 27-36 (A. ROCCHI, *Codices Cryptenses*, Grottaferrata 1883, 235-236).

(13) F. 54v (DMITR II, 1001; DUNCAN, 79): Καὶ οὕτω μὲν ποιεῖ ἡ τοῦ Θεοῦ Μεγάλη Ἐκκλησία τὴν τῶν εὐχῶν τῆς Γονυκλισίας τῆς Πεντηκοστῆς ἀκολουθίαν ὡς ἐγράφη. Αἱ δὲ λοιπαὶ καὶ αἱ καθολικαὶ καὶ αἱ κατὰ τοὺς οἴκους καὶ τὰ μοναστήρια, ἄλλη ἄλλως πιεῖ καὶ ἑτέρα ἑτέρως. Αἱ μὲν γάρ· μετὰ τὸ προκείμενον καὶ τὴν ἐκτενήν, ἱκεσίας τὰς τέσσαρας ὁμοῦ καὶ οὕτω τὸ Καταξίωσον Κύριε, καὶ τα στιχηρά· Νῦν εἰς σημεῖον, καὶ τὴν λοιπὴν ἀκολουθίαν. Αἱ δέ· μετὰ τὸ προκείμενον τὰς εὐχὰς καὶ τὴν ἐκτενὴν ἐν τῷ τέλει τοῦ Λυχνικοῦ. Αἱ δέ· μετὰ τὸ προκείμενον καὶ τὴν ἐκτενὴν, εὐχὴν μίαν καὶ στιχηρὸν α', καὶ πάλιν ἑτέραν εὐχὴν καὶ ἕτερον στιχηρόν, καὶ αὖθις ἑτέραν καὶ ἕτερον. Αἱ δέ· τὰς τρεῖς πρὸ τῶν στιχηρῶν καὶ τὴν δ' μετὰ τὰ στιχηρά, καὶ οὕτω· Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου. Αἱ δέ· τὰς τρεῖς μόνας, καὶ τὴν δ' οὐ λέγουσιν. Οὐ καλῶς οὐδὲ δικαίως· ὡς ἕκαστος τῶν ἱερέων ἀκριβείας καὶ εἰδήσεως ἔχει, ἢ ἀμαθείας καὶ ἀγροικίας, ἢ καὶ ἴσως ὡς καί τινες τῶν ἐκκλησιῶν παρέλαβον.

4°: d'autres: a) les trois (prières) avant les *stikhîra*,
b) la IV (prière) après les *stikhîra*,
c) et puis, le *Nunc dimittis servum tuum*.
5°: d'autres: seulement les trois (premières) prières, sans la IV.
Cela n'est pas bon ni juste. (Cela dépend) de la conscience et de la science, ou de l'ignorance et de la grossièrete de chaque prêtre; ou peut-être (cela depend des traditions) reçues par certaines églises ».

Sans exclure la première hypothèse du scribe de *Coislin 213* (un peu trop raisonneur pour un tel métier), nous préférons naturellement la seconde. L'office de la Génuflexion n'avait pas eu son origine à Constantinople. Si cela avait été le cas, toutes les églises se rattachant à la Métropole, auraient suivi scrupuleusement sa tradition. Mais l'office est né ailleurs, et chaque église a cru être son droit celui de disposer à sa manière. Le même phénomène s'observe pour l'Heure de Prime présente pour la première fois à Constantinople dans *Coislin 213* et *Grottaferrata G b I* dans un texte unique qui n'a pas été suivi par d'autres Euchologes, qui entre temps avaient pu se créer une Prime propre (cf. note 3) ([14]).

Dans ce travail, que nous ne voudrions pas trop long, nous allons tout d'abord nous occuper de l'office de la *Gonyklisia* de l'*Asmatikos Hesperinos* de nos deux codex déjà cités. Nous ajouterons en appendice le témoignage d'autres codex de la même tradition.

Puis nous étudierons les codex plus anciens qui présentent encore un rite très simple par rapport aux deux codex de l'*asmatikos*.

Nous ne pourrons pas entrer dans l'ensemble de la question,

([14]) Cela s'observe aussi dans les rites des Sacrements: ceux qui proviennent de Constantinople avant le XIe s., conservent une fixité remarquable à Constantinople et en dehors; bien autre est le cas des rites, et mêmes des textes, introduits dans les églises de tradition byzantine de la périphérie, surtout palestinienne et égyptienne, sans parler de la tradition de l'Italie Méridionale. Cf. *Asm. Orthr.* note 1 et nos *Notes Historiques sur les rites des Sacrements selon les mss de l'Euchologe grec* (en russe), Académie Ecclésiastique de Leningrad 1979. Nous préparons une série d'articles en français avec recours aux mss grecs: *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*.

qui dejà en 1027 semblait passablement compliquée au scribe de *Coislin 213* ([15]).

Le rite actuel n'occupera pas non plus notre attention: il n'est que le rite de Constantinople adapté a l'*Hesperinos* monastique.

Mais d'abord nous devons mettre au clair la question du nombre des prières: quatre selon *Coislin 213*, trois (composites) selon le rite actuel. La question nous l'avions déjà traitée en passant dans *Asm. Hesp.* (414) lors de la description de cet office à Messine.

Il faut tout d'abord remarquer que le texte actuel des prières, selon l'Euchologe de Goar, celui de Rome de 1873 et celui d'Athènes de 1927 est le même (petites variantes sans importance mises à part) des euchologes *Coislin 213* et *Grottaferrata G b I* (qu'à partir de ce moment nous citerons comme *Stratîgios* (Str) ou *Bessarion* (Be), comme dans les articles antérieurs). Nous ne donnerons pas le texte des prières en entier, car il se trouve dans les euchologes imprimés cités et dans n'importe quel euchologe

([15]) Pour cette raison nous ne ferons que citer les auteurs modernes qui ont traité cette question, ainsi que d'autres questions touchant la préhistoire du rite: A. Ruecker, *Die feierliche Kniebeugunszeremonie an Pfingsten in den orientalischen Riten*, dans O. Casel, *Heilige Ueberlieferung*. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultus, Festschrift I. Herwegen, Münster 1938, 193-211. (Description de l'office dans les différents rites orientaux, avec la traduction en allemand des prières [I], [II] et [III]). H. Engberding, *Pfingsten in der byzantinischen Liturgie*, *Benediktinische Monatsschrift* 18 (1936) 161-170. V. Zander, *La Pentecote dans l'Eglise Orthodoxe*, *Sanctae Ecclesiae* 29 (1948) 83-102. V. Zander, *La Pentecôte dans le rite byzantin*, Irén 5 (1928) 256-261 (cité dorénavant Zander, *Irénikon* 5). R. Bornert, *La Pentecôte dans le rite byzantin. Notes de Pastorale Liturgique* 38 (1962) 9-14. M. Sciambra, *La Pentecoste nell'ufficiatura bizantina*, *Oriente Cristiano* 2 (1962) n. 2, 49-56. P. Evdokimov, *Das Pfingstfest in der orthodoxen Tradition*, *Kyrios* 3 (1963) 206-207. O. H. E. Burmester, *The Office of Genuflection on Whitsunday*, Mus 47 (1934) 205-257. (La tradition copte de cet office, après une brève allusion à la praxis byzantine). E. Galbiati, *Il periodo del Pentecostario nel rito bizantino*, *Unitas* 1959, 76-83. S. Salaville, *La* tessarakostē *du Ve canon de Nicée* (325), EOr 13 (1910) 65-72. S. Salaville, Tessarakostē: *Carême ou Ascension?* EOr 14 (1911) 355-357. S. Salaville, Tessarakostē: *Ascension et Pentecote au IVe s.*, EOr 28 (1929) 257-271. H. Koch, *Die* Tessarakonta *in Can. V. von Nicäa* (325), *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44 (1923) 481-486. B. Cambié, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Tournai 1965.

ou même *Triôdion* ou Pentecostaire. Plus tard par contre nous donnerons le texte complet, en grec, des textes de *Barberini 336* et de *Porfirii-Leningrad 226*, car il est fort différent du texte des euchologes postérieurs, et nous en ferons remarquer les passages différents.

I. - TABLE DES PRIERES DE LA GONYKLISIA DE LA PENTECOTE

[I] Ἄχραντε, ἀμίαντε, ἄναρχε, ἀόρατε ...|
|... καθ' ἡμῶν μηχανὰς τοῦ ἐχθροῦ. Sans *ekphonîsis* (16).
(*Ekphônîsis* de *Barberini 336* [cf. infra note 45]:
Εὐδοκίᾳ καὶ ἀγαθότητι τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ μεθ' οὗ ...)
= *Immaculé, incorruptible, infini, invisible*...|
|... *les entreprises de l'ennemi contre nous* (17).

– – –

* Suivie de la prière [IX], du I « petit *antiphônon* » des Vêpres (Ps 114):
Εὐλογητὸς εἶ Κύριε δέσποτα παντοκράτορ ὁ φωτίσας ...|
|... τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων.
Ekphônîsis: Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν καὶ σώζειν ὁ Θεὸς ἡμῶν ... (18)
= *Béni es tu Seigneur, maître pantokrator, qui as illuminé*...|
|... *qui depuis les siècles te furent agréables.*
Ecphonèse: *Car il t'appartient d'avoir pitié et de sauver*... (19)

---

(16) Stratigios (Coislin 213): ff. 45v-47 (DMITR II, 999; DUNCAN 67-69). Bessarion (Grott. G b I): ff. 27-28v. Goar 1647:754-756, 1730: 597-598; Euch. Rome 1873: 382-383; Euch. Athènes 1927: 274-275. Cf. infra (p. 114) Barberini; elle manque dans Porfirii.

(17) Traduction française de D. GUILLAUME, *Pentecostaire*, t. 2, Rome 1978, 238-240 (cité dorénavant GUILLAUME); cf. E. MERCENIER, *La prière des Eglises de rite byzantin*, II, 2, Chevetogne 1949, 383-385 (cité dorénavant MERCENIER); ZANDER, *Irénikon* 5, 258-259 (cf. note 15).

(18) Barberini (Ba) p. 445/f. 220v et 96/48v; Str 47 et 57 (DMITR II, 999 et 1001; DUNCAN 69 et 84); Be 28v et 7v; Go 756,598 et 44,35; Ro 383; Ath 275.

(19) *Asm. Hesp.* 120; cf. GUILLAUME 240; MERCENIER 385.

* * *

[II] Κύριε [Ἰησοῦ Χριστὲ] ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ τὴν σὴν εἰρήνην ...|
|... ἐνώπιον τῆς σῆς ὑπεραγάθου βασιλείας. Sans *ekphônîsis* (20).
(*Ekphônîsis* de *Barberini 336* [cf. infra note 46]:
Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν καὶ σώζειν ὁ Θεὸς ἡμῶν ...)
= *Seigneur Jésus Christ notre Dieu qui aux hommes as donné la paix*...|
|... *devant le trône royal de ton immense bonté* (21).

– – –

* Suivie de la prière [X], du II « petit *antiphônon* » (Ps 115):
Κύριε Κύριε ὁ ρυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους ...|
|... προσκόπτοντας ἐν τοῖς παραγγέλμασί σου.
Ekphônîsis: Εὐδοκίᾳ καὶ χάριτι τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ ... (22)
= *Seigneur, Seigneur, qui nous as soustraits à toute flèche*...|
|... *progressants dans tes préceptes.*
Ecphonèse: *Par la bienveillance et la bonté de ton Fils*... (23)

* * *

[III] Ἡ ἀεννάως βρύουσα ζωτικὴ καὶ φωτιστικὴ πηγή ...|
|...προσάγομέν σοι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν αὐτῶν. Sans *ekphônîsis* (24).
= *Source vive et lumineuse et sans cesse jaillissante*...|
|... *et nos sacrifices d'expiation pour leurs âmes* (25).

---

(20) Str 47v-49 [om Ιησου Χριστε] (DMITR II, 1000; DUNCAN 70-72); Be 29-30v [om comme Str]. Go 756-758, 599-600; Ro 384-385; Ath 276-277. Cf. infra (p. 115) Barberini et Porfirii.

(21) GUILLAUME 242-244; MERCENIER 386-388; ZANDER, *Irénikon* 5, 259-261.

(22) Ba 99/50; Str 49 et 57v (DMITR II, 1000 et 1001; DUNCAN 72 et 85); Be 30v et 8. Go 758,600 et 45,36; Ro 385; Ath 277.

(23) *Asm. Hesp.* 120; cf. GUILLAUME 244; MERCENIER 388.

(24) Str 50-51v (DMITR II, 1000; DUNCAN 73-75); Be 31-33. Go 758-760, 600-601; Ro 386-387; Ath 278-279. Manque dans Barberini et Porfirii, cf. infra (p. 121) Euchologe Slave au Sinaï.

(25) GUILLAUME 246-248; MERCENIER 389-391.

– – –

* Suivie de la prière [XI], du III « petit *antiphônon* » (Ps 116):
Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ αἰώνιος ὁ ἅγιος καὶ φιλάνθρωπος .../
/... σέ τὸν μόνον ἀληθηνὸν καὶ φιλάνθρωπον Θεόν. (26)
Ekphônîsis: Ὅτι ἅγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ... (27)
= *O Dieu le grand* [Str, Be: *et*] *l'éternel, le saint.../*
/... toi le seul Dieu vrai et aimant les hommes.
Ecphonèse: *Car saint es tu notre Dieu...* (28)

* * *

[IV] Σὸν [γὰρ] ὡς ἀληθῶς καὶ μέγα ὄντως μυστήριον, Δέσποτα .../
/... καὶ τῆς βασιλείας σου ἀξίους ἡμᾶς ποίησον.
Ekphônîsis: Σὺ γὰρ εἶ ἡ ἀνάπαυσις τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν σὺν τῷ ἀνάρχῳ καὶ συναϊδίῳ Πατρί, καὶ τῷ ὁμοουσίῳ καὶ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ παντοδυνάμῳ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. (29)
= *Seigneur et créateur de l'univers; car c'est vraiment un grand mystère...//...et rends-nous dignes de ton royaume* (30).

– – –

* Suivie de la prière [7] de l'*apolysis* de l'*Asmatikos Hesperinos* et dernière des sept (ou huit) prières secrètes des Vêpres monastiques:
Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὕψιστος ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν .../
/... τῆς ἁγίας Θεοτόκου ἐν ἐλέει ἐπίσκεψαι.

---

(26) Ba 101/55; Str 51v et 58 (DMITR II, 1000 et 1001; DUNCAN 75 et 85); Be 33 et 8v. Go 760,601 et 45,36; Ro 387-388; Ath 279-280.

(27) Ba 103/52; Str 51v et 58 (DMITR II, 1000; DUNCAN 75 et 86) Be 33v et 9. Go 45,36. Manque dans Ro et Ath, et dans la Gonyklisia de Go.

(28) *Asm. Hesp.* 121. Cf. GUILLAUME 248-249 et MERCENIER 391 (sans ecphonèse).

(29) Str 52-53v [om γαρ] (DMITR II, 1000; DUNCAN 76-77); Be [om comme Str] 33v-35. Go (sans ecphonèse) 760-761, 601-602; Ro 388-389 (avec ecphon.); Ath 280-281 (ecphon. en note). Prière manquant dans Barberini et Porfirii; cf. infra (p. 121) Euchologe Slave.

(30) GUILLAUME 249-250 et MERCENIER 391-393 (sans ecphon.).

A) *Ekphônisis* de Ba, Str, Be, Ro: Ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοὶ τὴν δόξαν ...
B) *Ekphônisis* de Go, Ath: Σὺ γὰρ εἶ ἡ ἀνάπαυσις τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ ... (31)
= *O Dieu grand et sublime le seul ayant l'immortalité.../*
/... de la sainte Mère de Dieu, visite (ton peuple) avec miséricorde.
Ecphonèse: *Car tu es un Dieu bon et ami des hommes...* (32)

– – –

* (Suit encore, après l'invitation du diacre à incliner la tête, la prière [9] ou prière de *kephaloklisia*, mais bien séparée des précédentes; cf. *Asm. Hesp.* 125, n. 16. Ce n'est pas le cas de nous en occuper, puisqu'elle n'est pas une prière spéciale de la Pentecôte).

Les seules prières propres à la Pentecôte sont [I], [II], [III] et [IV], que dans l'*Asmatikos Hesperinos* on a fait précéder respectivement aux prières [IX], [X], [XI] et [7], à l'endroit où ces dernières étaient dites.

Dans la praxis actuelle, [III], [XI], [IV] et [7] forment un bloc unique, où [XI] et [IV] sont même soudées en une seule prière.

Quels sont le sens et le contenu de ces quatre longues prières, que vu leur prolixité, nous avons préféré ne pas rapporter en entier?

[I] est une prière adressée au Père créateur de toute chose. Malgré l'évocation étendue de l'œuvre du salut du Fils, elle ne possède pas le style eucharistique (propre des anaphores) de la louange et du remerciement; elle reste dans la simple supplication. Et cela se répète lors du rappel des faits de la Pentecôte. On ne demande pas la venue de l'Esprit sur les fidèles suppliants, mais bien le pardon des péchés et la miséricorde divine. La seule action de l'Esprit qu'on sollicite vers la fin de la prière est notre propre purification, afin d'être délivrés du malin.

Nous pensons que ce texte a dû être remanié à Byzance vers le Xe s., car celui de *Barberini 336* (cf. p. 114) est encore plus

---

(31) Avec exphonèse A): Ba 107/53; Str 53v et 59 (DMITR II, 1000 et 1001; DUNCAN 78 et 87); Be 35 et 10. Go 37,29; Ro 389 et 12; Ath 11. Avec ecphonèse B): Go 761,602; Ath 281.

(32) *Asm. Hesp.* 125; *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, OCP 37 (1971) 95. Cf. GUILLAUME 250; MERCENIER 393.

rude et moins élaboré. Seuls des auteurs du moyen âge (cf. note 15: BURMESTER) ont songé à attribuer ces prières à S. Basile le Grand. Aucun document liturgique ne confirme cette paternité. Nous nous inclinons pour un auteur oriental, voire sémite.

La prière [II] est adressé à Jésus Christ. Dans sa première partie elle est bien plus théologique que [I]. Toute la prière est construite autour de l'idée du don de l'Esprit fait par Christ aux apôtres et aux fidèles présents. On demande bien sûr le pardon des péchés, mais on demande aussi la plénitude de l'amour du Christ pour tous les fidèles. Cette prière aussi a été réélaborée, puisque *Barberini* et *Porfirii* nous donnent un texte avec des variantes importantes; ici nous aurions eu moins de peine à reconnaître la paternité basilienne.

La prière [III], inconnue par les euchologes grecs plus anciennes, est elle-aussi adressée au Christ, dont l'œuvre du salut se développe surtout autour de sa descente aux enfers et du salut apporté à ceux qui s'y trouvaient; c'est une très belle prière pour les défunts, même si par moments elle devient prolixe. On parle de la descente de l'Esprit et de la révélation du mystère de la Trinité opérée par Lui, mais aussitôt on passe au thème de la supplication pour les défunts, qui remplit le reste de la prière.

La [IV] prière est aussi adressée au Christ. La première partie est axée sur la résurrection de tous les fidèles et sur la seconde parousie. On passe aussitôt à la prière pour les défunts, qui occupe une partie importante du texte. Dans la dernière partie on demandera quand même le pardon total (*anes*, *aphes*, *synkhôrîson*) de nos fautes volontaires ou involontaires, manifestes ou cachées, commises consciemment ou par ignorance, en action, en pensée, en parole, dans toute notre conduite et nos mouvements; la prière finit par une ouverture sur la bénédiction divine et sur la demande de la miséricorde de Dieu en vue de la redoutable parousie, pour devenir dignes du royaume.

Ce n'est pas parce qu'on insiste sur le pardon des propres péchés et sur celui des défunts, qu'une prière ne serait pas « théologique ». La supplication et l'intercession sont un élement important de la prière chrétienne, peut-être davantage que celui plus intéllectuel de la délectation dans l'œuvre de Dieu, propre à l'Eucharistie. Cependant, l'aspect rhétorique ou historique qui constitue la première partie, et parfois la part du lion, des prières byzantines en général, semble ici s'effacer devant la supplication

simple et insistante, surtout dans les prières [I], [III] et [IV]. La prière [II] semble par contre plus « théologique » et plus byzantine.

II. – SCHEMA DE L'OFFICE DE LA GONYKLISIA DE LA GRANDE-EGLISE (33)

« Prières de la Gonyklisia de la sainte Pentecôte »

B27-S45v 1. – Après le *prokeimenon* et le *Kyrie eleîson* [*Str*: de la « demande instante » (τῆς ἐκτενοῦς δεήσεως), ayant dit le diacre: *Pliant les genoux*], le prêtre [l'évêque] dit [à haute voix cette première prière:]

2. – [I] (sans ecphonèse)

S47 [Et ajoute la I prière des *antiphôna* du Lucernaire, en secret (καθ' ἑαυτὸν δέ)]:

B28v-S47 [IX] (*Be* avec ecphonèse)

S47v [Et tandis que (l'evêque) dit celle-ci en secret, le diacre qui se trouve sur l'ambon, demande la permission et dit:

3. – *Reçois* (*en échange*) (34), *sauve, aie pitié, soulève* (35) *et protège* (*-nous*).

Et après dit la *synaptî*:

Pour la paix d'en haut, *Pour la paix de*, et le reste des demandes (αἰτήσεων) jusqu'à ce que l'archidiacre le licencie, et alors il dit:

De la toute sainte, pure.

---

(33) Selon les mss *Coislin 213* (Str) et *Grottaferrata G b I* (Be) auquel nous donnons préférence de présentation à cause surtout de sa plus grande concision. Nous ajouterons entre parenthèses carrées les ajoutes de Str. Be ici devient B et Str:S, suivis du chiffre du respectif feuillet.

(34) 'Αντιλαβοῦ d' ἀντιλαμβάνω (*zastupi* en slave) est toujours traduit par « protège » ou « secours », mais cela contredit l'étymologie. Ce verbe était omis dans la litanie des catéchumènes des Présanctifiés (cf. OCP 47 (1981) p. 359: nn. 24 et 29; p. 362) car il établit entre le fidèle et Dieu un lien d'échange supposant une *parrîsia* que le catéchumène ne possèdait pas encore. Cf. notre *La Liturgie des Présanctifiés*..., OCP 47 (1981) 362.

(35) 'Ανάστησον: allusion à la fin de la prière à genoux.

Et l'évêque proclame l'ecphonèse (celle de [IX] ut supra *Be*).
Et après l'ecphonèse, le **I antiphônon:**

4. – Verset I: Ps 114,1. *Par les prières des saints.*
» II: Ps 114,2. Idem.
» III: Ps 114,5. Idem.
» IV: Ps 114,9. Idem.
Gloire. Et maintenant.

S47v Et le diacre dit de nouveau: *Encore et encore, pliant les genoux.*
L'évêque dit la seconde prière:]
B29 Prière du II *antiphônon du Ps « 114 »* (36):

5. – [II] (sans ecphonèse).
S49 [Et ajoute la II prière des *antiphôna* en secret]:
B30v-S49 [X] (*Be* avec ecphonèse).
S49v [Et après que (l'évêque) l'ajoutée, le diacre dit:

6. – *Recois* (cf. supra), *sauve, aie pitié, soulève.*
Et dit la *synapti*:
Pour la paix d'en haut. De la toute sainte, pure.
Et l'évêque proclame l'ecphonèse (celle de [X] ut supra *Be*).
Et en suite le **II antiphônon:**

7. – Verset I: Ps 115,1a. *Sauve nous, Paraclet bon, nous qui te chantons: alleluia.*
» II: Ps 115,1b. Idem.
» III: Ps 115,9. Idem.
» IV: Ps 115,10. Idem.
Gloire. O Fils unique (37).
Et maintenant. A la toute glorieuse Mère du Christ, et plus sainte des anges, sans arrêt nous chantons hymnes avec le cœur et la bouche, la reconnaissant comme Mère de Dieu, puisque réellement elle a engendré le Dieu fait chair, et qu'clle intercède sans repos pour nos âmes (38).

(36) Erreur évidente du scribe: le Ps 114 est le I *antiphônon* dans tous les documents connus, cf. *Asm. Hesp.* 398, dans Coislin, f. 47v et dans le même Be, aux vêpres ordinaires, f. 7v. Le II *antiphônon* est le Ps 115.

(37) Ὁ μονογενὴς Υἱός. Cf. *Asm. Hesp.* 398.

(38) Τὴν ὑπερένδοξον τοῦ Χριστοῦ μητέρα · καὶ τῶν ἀγγέλων ἁγιωτέραν · ἀσιγήτως ὑμνήσωμεν καρδίᾳ καὶ στόματι · Θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογοῦντες · ὡς κυρίως γεννήσασαν Θεὸν σεσαρκωμένον · καὶ πρεσβεύουσαν ἀπαύστως · ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. Cf. *Asm. Hesp.* 398. Cf. DMITR II, 1000; DUNCAN 73.

S50 Et le diacre dit de nouveau:
Encore et encore, pliant les genoux.
L'évêque, également à haute voix, dit la troisième prière:]
B31 Prière du III *antiphônon* du Ps « 115 » (39):

8. – [III] (sans ecphonèse).
S51v [Et ajoute la III prière (des *antiphôna*) en secret]:
B33-S51v [XI] (*Be* avec ecphonèse).
S51v [Et tandis que (l'évêque) l'ajoute, le diacre dit:
Recois, sauve, aie pitié, soulève.
Pour la paix d'en haut. De la toute sainte.
S52 Le prêtre (sic) proclame l'ecphonèse (celle de [XI] ut supra *Be*).
Et après l'ecphonèse, le **III antiphônon,** celui du *trisagion*:

9. – Verset I: Ps 116,1a. *Saint est Dieu, saint fort, saint immortel; aie pitié de nous* (40).
» II: Ps 116,1b. *Saint est Dieu, saint.*
» III: Ps 116,2a. *Saint est Dieu, saint.*
(» IV): Ps 116,2b. *Saint est Dieu.*
Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit. Saint est Dieu, saint fort.
Et maintenant et toujours et dans les siècles. Saint est Dieu, saint fort, saint immortel.
S52 Après la fin du III *antiphônon*, le diacre dit la *synapti*:

10. – *Accomplissons notre prière*, et *Toute une soirée.*
Et l'évêque dit la quatrième prière entièrement en secret et non à haute voix:]
B33v Quatrième prière, du *trisagion* (41):

11. – [IV] (avec l'ecphonèse, cf. supra p. 100).
B35 Et ajoute:
S53v [Et ajoute la « quatrième » prière, celle de l'*apolysis*:]

(39) Semblable erreur que pour le II *antiphônon*: cf. supra note 36. Le III *antiphônon* est le Ps 116.

(40) Sur la forme littéraire du *trisagion*, et surtout, sur le passage de la 3e à la 2e personne, cf. J. MATEOS, *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine*, OCA 191, Roma 1971, 98.

(41) Le copiste persévère dans son erreur (notes 36, 39), ici plus justifiable puisque la prière en question suit le *trisagion*.

[7] (*Be* avec ecphonèse).
S54 [Et lorsque le diacre a dit: *De la toute sainte.*
L'évêque proclame l'ecphonèse (celle de [7] ut supra *Be*).
Le peuple: *Amen.*
L'évêque: *Paix à tous.*]
B35v-S54 Le diacre dit: (*Inclinons nos*) *têtes.*
Le prêtre [sic et *Str*] prie:

12. – [9] (avec l'ecphonèse).
= **Fin du texte de Be** =
S54v [Le peuple: *Amen.*
Le diacre: *Sortons en paix.*
Et on va à Saint-Pierre et au grand baptistère et on fait les « *katagyra* » [42]. Et ensuite le patriarche fait au *skeuophylakion* la distribution des « *krîria* » et on s'en va [43])]
[Suit la remarque de notre p. 95, cf. supra]
= Fin du texte de *Str* =

III. – AUTRES EUCHOLOGES SUIVANT LA GONYKLISIA DE LA GRANDE-EGLISE

I. – **Sinaï 956** (rouleau) (Xe s.) = DMITR II, 15-16.

« Prières de la sainte Pentecôte à la Gonyklisia »:

1. – Prière du I *antiphônon*: [I] (renvoi à Goar 597).
Et ajoute la première prière du Lucernaire [IX] (Go 598).
2. – Prière du II *antiphônon*: [II]: *Seigneur notre Dieu* (om *Jésus-Christ*) (Go 599).
Et ajoute: [X] (Go 600).
3. – Prière du III *antiphônon*: [III].
Et ajoute la prière du *trisagion*: [XI] (Go 601). Ecphôn.: *Car tu es saint...*

---

[42] Cf. *Asm. Hesp.* 125, n. 18.
[43] *Krîriôn*, peut-être de *krios* (« *bélier* »: alors il s'agirait des monnaies portant ce signe. DUNCAN (79, note 3) constate que DMITR a fait suivre le mot d'un « sic » de doute. DUNCAN propose la lecture *klîriôn*: des petits dons au clergé. Peut-être il faudrait lire *krinon*: « *lis blanc* », mais aussi « *pain* ».

4. – Prière de l'*apolysis*: [IV] (Go 601). Ecphôn.: *Car tu es le repos...*
Et ajoute la prière de l'*apolysis*: [7] (Go 602). Ecphôn.: *Car tu es bon...*
5. – Et après, l'évêque prie: [9] (Go 603).

N.B.: Cet euchologe, sans aucune litanie diaconale, est très semblable a *Grott. G b I* (*Be*).

* * *

2. – **Sinaï 958** (ff. 47-58) (Xe s.) = DMITR II, 23-25.

« Akolouthia de la Gonyklisia de la sainte Pentecôte »:

1. – *Prokeimenon*: Ps 76,14b.
2. – **Evangile:** Jo 20,19-23.
3. – Le diacre: *ektenî* propre à la Pentecôte:
Debut habituel: *Disons tous...*, *De toute notre âme...*,
Autres demandes extraordinaires mais non propres à la Pentecôte; puis:
Pour le peuple présent dans ce saint temple et qui attend la grâce du Saint-Esprit..., *Pour que le Seigneur Dieu soit bienveillant sur nous et sur notre génuflexion...*, ... *Pour ceux qui plient leur cœur et leur genoux...*,
Recois, sauve..., *De la toute sainte, pure...*; (Pas d'ecphonèse).
Encore et encore, pliant les genoux. Le peuple: *Kyrie eleison.*
Le prêtre dit la première prière:
4. – [I] + [IX].
Reçois, De la toute sainte. Ecphonèse de [IX].
5. – *Stikhîron* du *Triôdion*: *Maintenant comme un signe*, (cf. p. 95, 1°).
Le prêtre: *Encore et encore, pliant les genoux, en paix.*
Deuxième prière:
6. – [II]: *Seigneur Jésus-Christ* (om *notre Dieu*) + [X].
Reçois, De la toute sainte. Ecphonèse de [X].
7. – *Stikhîron*: *Maintenant l'Esprit Paraclet*, (cf. *Triôdion*).
Le prêtre: *Encore et encore pliant.*
8. – [III] + [XI].
Reçois, De la toute sainte. Ecphonèse (non celle de [XI]): *Car miséricordieux et philanthrope.*
9. – *Stikhîron*: *Maintenant sont revêtus de force.*
Le prêtre: *Encore et encore, pliant les genoux.* Quatrième prière:
10. – [IV] (avec l'ecphonèse, cf. p. 100).
Et ajoute la prière de l'*apolysis* du Lucernaire:
[7]. Ecphonèse A) (cf. p. 101).
11. – Prière de la *kephaloklisia*:
[9].
Le prêtre: *Paix à tous.* Le peuple: *Et à ton esprit.*

(12). – Prière spéciale (Dmitr II, 25): le thème n'est pas l'inclination de la tête, mais le pardon des péchés.

N.B.: Cet euchologe qui, au ff. 24-30 (Dmitr II, 21) présente un schéma d' *Asmatikos Hesperinos* parfait, avec les trois *antiphôna* (cf. *Asm. Hesp.* 112 et *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, OCP 37, 1971, 106), nous donne un office de *Gonyklisia* déjà un peu tendant vers la praxis monastique, remplaçant les *antiphôna* par les *stikhîra* du *Triôdion*. La présence de l'évangile, comme à Jérusalem, est tout à fait remarquable.

* * *

3. – **Sinaï 959** (ff. 42v-55) (XIe s.) = Dmitr II, 45.

« Prières de la Gonyklisia de la sainte Pentecôte »

1. – Après le *prokeimenon*, le diacre dit: *Pliant les genoux, en paix...*
2. – [I] + [IX],
3. – *Ektent*,
4. – [II] + [X],
5. – Καταξίωσον Κύριε (*Dignare Domine*).
6. – [III] + [XI],
7. – *Synapti* (de l'ange de paix),
8. – Prière de l'*apolysis*: [IV] + [7].
([9] manque).

N.B.: Encore un schéma proche de celui de la Grande-Eglise et en même temps accusant la présence des Vêpres monastiques.

* * *

4. – **Messina 115** (ff. 245v-249v = Arranz 278-282 (44)) (cf. *Asm. Hesp.* 413-414).

1. – Ie partie de l'*Asmatikos Hesperinos*: Ps 85 + *teleutaion* + Ps 140, etc.
IIe partie ou office de la *Gonyklisia*:

(44) M. Arranz, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex messanensis gr. 115 a.D. 1131*, OCA 185, Roma 1969. Au moment d'envoyer notre manuscrit à l'imprimerie, nous prenons connaissance de la magnifique édition d'A. Jacob, *Un euchologe du Saint-Sauveur « in Lingua Phari » de Messine. Le Bodleianus Auct. E.5.13*, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 50 (1980) 283-364. Il s'agit de l'euchologe « frère » et complément de notre typikon, écrit vers la même époque, les années de la fondation du monastère, vers 1131, pour servir à ce même monastère. Tous deux, euchologe et typikon, sont fils d'une même tradition: la grande tradition du monachisme studite de Constantinople, mais tous deux s'adaptent aux conditions de la vie monastique locale dans le royaume siculo-normand de Roger II. Le typikon commémore encore les tremblements de terre de Constantinople, mais il célèbre déjà des saints d'origine locale. L'euchologe aussi, si d'une part il rapporte encore le rite du couronnement du basileus (selon l'ancien rituel de *Barberini 336*: cf. OCP 47,381), de l'autre, il contient déjà un rituel très prolixe de confession (ff. 238v-246v: Jacob 354-5), qui n'apparaît nulle part dans les euchologes constantinopolitains manuscrits, ni même dans les éditions vénitiennes antérieures à Goar. L'office de la Gonyklisia (ff. 54-67v: Jacob 311-3) de ce même euchologe est décrit avec plus de détails qu'il ne conviendrait à un euchologe: on y trouve toute la psalmodie, ainsi que les pièces hymnographiques. L'office dans l'ensemble est celui du typikon *Messina* 115, mais plus confus vers la fin, où les prières [IV], [7] et [9] sont soudées à l'intérieur d'une petite synaptie (inattendue à ce moment-ci de l'office), tandis qu'on ne trouve trace de la synaptie finale *Accomplissons notre prière* (supra p. 105, n. 10), ni de l'invitation du diacre à incliner la tête avant la prière [9] (cf. supra n. 15), élements classiques de la fin des Vêpres, tant de l'office *asmatikos* que de l'office monastique. Qu'il nous soit permis à cette occasion de revenir sur la datation de notre Typikon de Messine. Au moment de la parution de notre édition, cette datation avait été rejetée par Julien Leroy, *La date du Typicon de Messine et de ses manuscrits*, dans *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 24 (1970) 39-55. Les manuscrits en question étaient le *Messina 115* dont nous présentions l'édition, et le *Messina 159*, daté de 1211, et que nous apportions sous forme de notes dans l'apparat critique, puisqu'il nous semblait être une copie du premier. Julien Leroy opinait que *Mess. 115* n'était pas antérieur à 1250 et que *Mess. 159* était de 1290, proposant même que la datation de 1211 ne pouvait être qu'une erreur du scribe du codex. Les hypothèses de Julien Leroy pour ce qui était de *Messina 115* étaient fondées sur le type d'écriture et sur un feuillet (évidemment rajouté, mais là il réfutait aussi A. Mancini, l'auteur d'un des nombreux catalogues des 175 mss de Messine) qui portait la date de 1285. Julien Leroy avait par son autorité influencé à l'époque quelques recenseurs importants de mon édition: M. Aubineau (*Scriptorium*, 25, 1971, n. 2, 660), A. Jacob (*Oriens Christianus*, 55, 1971, 247-9), C. Hannick (*Irénikon*, 46, 1973, 269-70) et même le directeur de notre travail, qui était notre thèse de doctorat, J. Mateos (OCP 36, 270, note 2). G. Schirò (*Bizantinische Zeitschrift*, 64, 1971, 384-6) fut le premier à mettre en doute les

2. – *Prokeimenon.*
3. – *Ektent.*
Encore et encore, pliant les genoux, en paix prions le Seigneur.

4. – [I] + [IX].
Reçois..., De la toute sainte... Ecphonèse de [IX].
5. – **I antiphônon** Ps 114,1.2.3ab.3c-4a. *Par les prières de la Mère de Dieu.*
Gloria. I *stikhîron* du *Triôdion*: comme *Sinaï 958. Et nunc.* Idem.
Encore et encore, pliant les genoux, en paix prions le Seigneur.
6. – [II]: *Seigneur Jésus-Christ notre Dieu.* + [X].
Reçois..., De la toute sainte... Ecphonèse de [X].
7. – **II antiphônon:** Ps 115,1.2.3.4. *Sauve-nous, Paraclet bon... alleluia.*
Gloria. II *stikhîron*: comme *Sinaï 958. Et nunc.* Idem.
Encore et encore, pliant les genoux, en paix prions le Seigneur.
8. – [III] + [XI].
Reçois..., De la toute sainte... Ecphonèse de [XI].

évidences paléographiques de Julien LEROY et à rejetér l'hypothèse de l'erreur du scribe dans la datation de *Messina 159*. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteen and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana-Chicago-London 1972, v. I, 3; v. II, plate I, décrivant *Messina 159*, ne mentionne pas l'hypothèse d'erreur du copiste: le codex est bien de l'anné 1211. Dans *I codici basiliani del fondo del SS. Salvatore*, Catalogo della mostra a cura di Maria Bianca FOTI, Università degli Studi, Messina 1979, 72-73, où *Messina 115* a mérité une place d'honneur, ce codex retourne à sa date classique, le XIIe siècle. La théorie de Julien LEROY est expressément réfutée. Il reste la question de voir si le codex est un texte originel de la main du fondateur du monastère, l'archimandrite Luc, ou non. M. B. FOTI le nie. Si nous l'avons affirmé en 1969, c'était parce que la tradition locale, reccueillie par les catalogues (cf. mon livre, pp. VII-VIII, et le *Catalogo* de M. B. FOTI, pp. 72-73), l'affirmait, et parce que la lecture prolongée du manuscript nous avait convaincu qu'il s'agissait d'un typikon écrit sur des sources pré-existantes mais avec une grande liberté de rédaction et une bonne dose d'indécision devant le choix des solutions possibles à donner à certains problèmes liturgiques. Choix que seul un supérieur pouvait faire, tandis qu'un scribe n'aurait eu qu'à copier un texte donné. En outre, le typikon était précédé par une introduction, presque une réflexion, sur le chemin parcouru et celui à parcourir, propre au fondateur du monastère et de l'« archimandritat » (institution plus proche des structures provinciales des ordres latins que de celles de la tradition byzantine). Cette introduction est un hapax parmi tous les typika que nous connaissons. Nous ne l'avons pas publié, car il en existe déjà deux éditions: celle de S. ROSSI (1902) et celle de G. COZZA-LUZZI (1905), cf. références dans mon édition (p. VIII) et dans M. B. FOTI (p. 73). Ceci dit, nous ne tenons pas plus que cela à affirmer la paternité directe de l'archimandrite Luc sur le codex *Messina 115*. Il nous suffit de savoir qu'il a été écrit à l'époque de la fondation du monastère du S.-Sauveur, de même que l'euchologe *Bodl. Auct. E.5.13*, maintenant édité par A. JACOB, et donc, vers l'année 1131.

9. – **III antiphônon:** Ps 116,1a.1b.2a.2b. *Saint est Dieu..., aie pitié...*
Gloria. III *stikhîron*: comme *Sinaï 958. Et nunc.* Idem.
10. – *Accomplissons notre prière au Seigneur. Pour la paix d'en haut..., Pour la paix du monde entier..., Pour cette sainte maison...,* etc., *Pour être délivrés...,*
Reçois, sauve, aie pitié et protège.
Toute une soirée parfaite..., L'ange de paix..., Le pardon et la remission..., etc., *Une fin chrétienne de la vie..., De la toute sainte, pure...*
11. – [IV] (en secret; on ne parle pas d'ecphonèse) + [7] (avec son ecphonèse).
12. – Trois lectures: Is 63,15...
Bar 4,21 (« de Jérémie)...
Dan 9,15...
13. – Tropaire: *Béni es tu ô Christ notre Dieu* (trois fois).
14. – Procession à l'« embon » au chant du *stichîron*: *Venez, peuples...*
15. – [9] après l'Invitation du diacre a plier la tête.
Fin monastique de l'office. Catechèse (de S. Théodore?).

N.B.: Cet office, malgré la fidelité qu'on prétend garder à l'office de la Grande-Eglise, introduit néanmoins des élements étrangers à celui-ci: les 3 *stikhîra* du *Triôdion*, les trois lectures de l'A.T. à un endroit inusité, et surtout une procession entre les prières [7] et [9].

* * *

5. – **Coislin 214** (ff. 60-66) (XIIe s.).

« Prières de la sainte Pentecôte pour la Gonyklisia du Lucernaire »:
1. – Prière du I *antiphônon*: [I] (manque la dernière phrase: διάλυσον... ἐχθροῦ. Sans ecphonèse) + [IX] (en secret; avec ecphonèse).
2. – Prière du II *antiphônon*: [II]: *Seigneur notre Dieu* (om *Jésus-Christ*; sans ecphonèse) + [X] (avec ecphonèse).
3. – Prière du III *antiphônon*: [III] (sans ecphonèse) + [XI] (avec ecphonèse).
4. – Prière de l'*apolysis*: [IV] avec son ecphonèse. (Sans [7] ni [9]).

* * *

6. – **Athènes 662** (ff. 123-134v) (XIIe s.).

« Akolouthia de la Gonyklisia de la sainte Pentecôte »:
1. – *Encore et encore, pliant les genoux, prions le Seigneur.*
Et on s'agenouille à tête découverte. Le prêtre dit du *bîma*, a haute voix pour être entendu de tous, cette prière:

2. – [I] (sans ecphonèse). Autre prière: [IX].
Reçois..., De la toute sainte... Ecphonèse de [IX].
3. – *Ektenî* ordinaire avec sa prière habituelle.
Encore et encore... Et l'on se met à genoux et le prêtre dit une autre prière:
4. – [II]: *Seigneur notre Dieu* (om *Jésus-Christ*; sans ecphonèse). Autre prière: [X].
Reçois..., De la toute sainte... Ecphonèse de [X].
5. – *Dignare Domine.*
Le prêtre: *Encore et encore...* Et l'on se met à genoux et le prêtre dit une autre prière pour être entendu de tous:
6. – [III] (sans ecphonèse). Autre prière: [XI] (avec son ecphonèse).
7. – Autre prière: [IV] (avec son ecphonèse). Autre prière: [7] (sans ecphonèse).
Reçois..., De la toute sainte... Ecphonèse: *Car à toi est la force...*
8. – *Accomplissons notre prière..., Reçois... Toute une soirée... De la toute sainte...* Ecphonèse A) de [7] (cf. p. 101).
9. – *Paix à tous.* (*Inclinons nos*) *têtes...* [9].
10. – Les *stikhira* propres (probablement on devrait supposer le *Nunc dimittis* et le tropaire final).

* * *

7. – **Vatican 1970** (ff. 179ᵛ-191ᵛ) (XIIᵉ s.).

« Prières de la Gonyklisia de la sainte Pentecôte »:

1. – Au Lucernaire, après le *prokeimenon* et le *Kyrie eleison* et l'ecphonèse: *Car tu es miséricordieux et philanthrope*:
Le diacre dit: *Pliant les genoux, en paix prions le Seigneur.*
Le prêtre agenouillé dit la prière:
2. – [I] + [IX].
Le diacre: *Reçois..., De la toute sainte...* Ecphonèse de [IX].
3. – *Dignare Domine.*
4. – *Stikhiron* du *Triôdion*: *Maintenant comm'un signe* (cf. supra *Sin. 958*).
Le diacre: *Encore et encore, pliant les genoux, en paix...*
Le prêtre agenouillé dit la deuxième prière dans laquelle on dit le Ps 114:
5. – [II]: *Seigneur notre Dieu* (om *Jésus-Christ*) + [X].
Le diacre: *Reçois..., De la toute sainte...* Ecphonèse de [X].
6. – Autre *stikhiron* (probablement le II de *Sin. 958*).
Le diacre: *Encore et encore, pliant les genoux, en paix.*
Le prêtre dit la prière du III *antiphônon*, du Ps 115:
7. – [III] + [XI].
Le diacre: *Reçois..., De la toute sainte...*
Le prêtre: l'ecphonèse de [XI].

8. – Troisième *stikhiron* (ut supra).
Gloria. Et nunc. Stikhiron: Βασιλεῦ οὐράνιε Παράκλητε (*Roi céleste Paraclet*).
9. – *Nunc dimittis.*
10. – *Trisagion.* (*Pater noster?*).
Le prêtre l'ecphonèse: *Car à toi appartient le règne, la puissance...*
Tropaire: *Bénis es tu ô Christ notre Dieu...*
11. – Le diacre: *Accomplissons..., Reçois... Une soirée toute...* etc.
12. – Pendant ce temps le prêtre agenouillé dit la prière de l'*apolysis*: [IV] (avec son ecphonèse) + [7] (avec l'ecphonèse A).
Le prêtre: *Paix à tous.* Le diacre: (*Inclinons nos*) *têtes.*
13. – Le prêtre incliné: [9] (seul incipit avec renvoi aux vêpres).
14. – Autre prière d'*apolysis*: semblable à celle de *Sin. 958* (DMITR II, 25) mais plus développée.

N.B.: Ce codex, remarquable par son caractère conservateur, a essayé dans cet office de tout garder, restant fidèle aux usages de la Grande-Eglise et conservant le plus possible d'élements des Vêpres monastiques.

* * *

Remarques générales sur les codex suivant la Gonyklisia de la Grande-Eglise

Des sept echantillons présentés, seul le premier, *Sinaî 956*, reste fidèle, dans sa concision, au vrai schéma de la Grande-Eglise. *Coislin 214* pèche par défaut. Les autres montrent chacun un arrangement différent des élements de l'*Asmatikos Hesperinos*, en les combinant avec quelques uns des Vêpres monastiques. Les plaintes du scribe de *Coislin 213* (p. 96) n'étaient pas injustifiées, mais il ne pouvait pas prévoir ce qui aller se passer plus tard. Nous allons abandonner ce terrain mouvant, pour fair un retour en arrière, en examinant quelques sources antérieures à *Coislin 213* et a *Grottaferrata G b I*.

IV. – Euchologes grecs contenant un rite de Gonyklisia archaique

Plus que d'un rite il faudrait parler tout simplement de « Prières de la Gonyklisia », ce qui était déjà le titre le plus commun des documents antérieurement analysés, même s'ils pré-

voyaient les prières de la *Gonyklisia* à l'intérieur des « Vêpres chantées » ou *Asmatikos Hesperinos*, ce qui supposait une certaine ritualisation. Les trois documents que nous allons présenter maintenant ne nous indiquent pas directement le cadre où telles prières étaient dites:

1. – Barberini 336 (pp. 434-447/ff. 215-221v) (VIIIe s.).

«Première prière de la Gonyklisia de la sainte Pentecôte»:

[I] (avec l'ecphonèse, comme à p. 98). Variantes très importantes par rapport aux texte imprimé, à *Coislin 213* et à *Grottaferrata G b I*. Nous donnons le texte de Barberini en note (45).

---

(45) *Barberini 336*, pp. 434-440/ff. 215-218 (STRITTMATTER, p. 360, n. 253). Les textes espacés indiquent les variantes, parfois de plusieurs lignes, avec le texte imprimé; le signe (...) indique les omissions de *Barberini* par rapport à ce même texte.
434 [I] Εὐχὴ τῆς γονυκλισίας τῆς ἁγίας πεντηκοστῆς α': Ἄχραντε, ἀμίαντε,
ἄναρχε· ἀώρατε, ἀκατάληπτε, ἀνεξιχνίαστε· ἀνεκδιήγητε, ἀνυπέρβλητε,
435 ἀπαράλλακτε, ἀνεξίκακε, Κύριε, ὁ μόνος // ἔχων ἀθανασίαν φῶς οἰκῶν
ἀπρόσιτον. Ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ
δημιουργησθέντα ἐν αὐτοῖς, ὁ πρὸ τοῦ αἰτεῖσθαι τοῖς πᾶσι τὰς αἰτήσεις παρέχων.
Σοῦ δεόμεθα, καὶ σὲ ἱκετεύουμεν καὶ παρακαλοῦμεν δέσποτα φιλάν-
θρωπε, τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, κατελθώ[ν]τα
ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς
436 ἐνδόξου καὶ ἀειπαρθένου Θεοτόκου // (...) τοῦ καὶ διὰ τοῦ τιμίου
αὐτοῦ πάθους ὑποδείξαντος ἡμῖν τοῖς ταπεινοῖς καὶ ἁμαρτωλοῖς
καὶ ἀνάξιοις δούλοις σου, αὐχένα καὶ γόνυ κλίνειν, ὑπὲρ δεήσεως
τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνωημάτων, (...) ἐπά-
κουσον ἡμῶν ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐπικαλεσώμεθά σε. Ἐξερέτως καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ
ταύτῃ τῆς πεντηκοστῆς, ἐν ᾗ μετὰ τὸ ἀναληφθῆναι (...) εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ
καθεσθῆναι ἐκ δεξιῶν σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, καταπέμψας τὸ
437 πανάγιον Πνεῦμα ἐπὶ τοὺς ἁγίους σου // μαθητὰς καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐκάθησεν
ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες Πνεύματος ἁγίου καὶ
ἐλάλησαν γλώσσαις ἑτέραις (...) καὶ ἐπροεφήτευσαν, καὶ ἡμων δεο-
μένων ἐπάκουσον καὶ μνήσθητι ἡμῶν τῶν ταπεινῶν καὶ κατακρίτων, καὶ ἐπίσ-
τρεψον τὴν αἰχμαλωσίαν τῶν ψυχῶν ἡμῶν τὴν οἰκείαν συμπαθείαν ἔχων, ὑπὲρ
ἡμῶν πρεσβεύουσαν. Δέξαι ἡμᾶς προσπίπτοντάς σοι καὶ λέγοντας τὸ Ἡμάρ-
τομεν, ἐπὶ σὲ ἐπερίφημεν ἐκ μήτρας ἀπὸ γαστρὸς μητρὸς ἡμῶν Θεὸς
ἡμῶν σὺ εἶ, ἀλλ' ὅτι ἐξέλειπον ἐν ματαιότητι αἱ ἡμέραι ἡμῶν (...) τενώ-
438 μεθα // ἀπολογίας, (...) θαρ⌈ρ⌉οῦντες δὲ τοῖς οἰκτιρμοῖς σου κράζομεν·
Ἁμαρτίας νεότητος ἡμῶν (...) μὴ μνησθῇς, ἐκ τῶν κρυφίων ἡμῶν καθάρισον
ἡμᾶς, ἰδὲ τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν καὶ ἄφες πάσας τὰς
ἁμαρτίας ἡμῶν, μὴ απορρίψῃς ἡμᾶς εἰς καιρὸν γήρους, ἐν τῷ ἐκλεί-

« Deuxième prière de la *Gonyklisia* »:

[II] (avec l'ecphonèse de p. 99) Variantes notables, cf. en note (46).

πειν τὴν ἰσχὺν ἡμῶν, μὴ ἐγκαταλίπῃς ἡμᾶς πρὶν ἡμᾶς εἰς (...) γῆν ἀποσ-
τρέψῃς, ἀξίωσον ἡμᾶς πρὸς σὲ ἐπιστρέψαι, καὶ πρόσχες ἡμῖν ἐν εὐμενείᾳ
καὶ χάριτι. Ἐπιμέτρησον τὰς ἀνομίας ἡμῶν τοῖς οἰκτιρμοῖς
439 σου, (...) ἐπίβλεψον ἐξ ὕψους ἁγίου σου Κύριε καὶ ἐπὶ τὸν λαόν σου // τοῦ-
τον τὸν περιεστῶτα καὶ ἀπεκδεχόμενον τὸ παρὰ σοῦ πλούσιον ἔλεος, ἐπίσκεψαι
ἡμᾶς ἐν τῇ χρηστότητί σου, μνήσθητι ἡμῶν ἐν τοῖς οἰκτιρμοῖς
τῆς ἀγαθότητός σου, ῥῦσαι ἡμᾶς ἐκ τῆς καταδυναστείας τοῦ διαβόλου,
ἀσφάλισαι τὴν ζωὴν ἡμῶν, (...) ἄγγελον πιστὸν φύλακι παρακατάθου
τὸν λαόν σου, πάντας ἡμᾶς ἐπισυνάγαγε εἰς τὴν βασιλείαν τὴν σήν,
δὸς συγ⌈γ⌉νώμιν τῷ λαῷ σου. Ἄφες αὐτοῖς καὶ ἡμῖν τὰ ἁμαρτήματα,
440 κάθαρον πάντας ἡμᾶς, τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, // διάλυσον
τὰς (...) μηχανὰς τοῦ ἐχθροῦ. ΕΚΦΩ⌈ΝΗΣΙΣ⌉: Εὐδοκίᾳ καὶ
ἀγαθότητι τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλογη-
τὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ.

(46) *Barberini 336*, pp. 440-445/ff. 218-220v (STRITTMATTER, p. 360, n. 254). Puisque cette prière ce trouve aussi dans le codex *Porfirii-Leningrad 226*, ff. 140-142 (JACOB, p. 200, n. 229) nous introduisons nn apparat critique des variantes de ce dernier. Pour ce qui est du texte imprimé, nous suivons le même système de textes espacés et de parenthèses de la prière antérieure (note 45).
440 [II] Εὐχὴ τῆς γονυκλισίας β' [1]: Κύριε (...) ὁ Θεὸς ἡμῶν [2] ὁ τὴν σὴν εἰρήνην
δεδοκὼς τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὴν τοῦ παναγίου σου [3] Πνεύματος (...) ἀφίσας
ὡς κληρονομίαν σου [4] δωρῆσας ἡμῖν [5] καὶ ταύτην ὡς [6]
καὶ τοῖς σοῖς μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις σήμερον ἐμφανῶς καταπέμψας, καὶ
τὰ τούτων χείλη ἐν πυρίνων γλωσσῶν ἀνοίξας δυνάμει, δι' ὧν
441 πᾶν γένος ἀνθρώπων [7] εἰς ἀκοὴν ὠτίου τὴν πρὸς σὲ θεογνωσίαν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ //
δεξάμενον ἐφωτίσθει τῇ μὲν φλογῇ τοῦ Πνεύματος
τῆς πλάνης ὡς ἐξ ὅλης καθαρισθέν, τῇ δὲ τῶν γλωσσῶν
διαμερισμένῃ σωματικῶς [8] ὀπτασίᾳ τῇ μαθητευθεὶς
τριαδικῇ τῆς [9] Θεότητος πίστει. (...) Διάνοιξον κᾀμοὶ τοῦ
ἁμαρτωλοῦ τὰ χείλη, καὶ δίδαξον με πῶς δεῖ μέ, καὶ ὑπὲρ ὧν δεῖ [10] μὲ προ-
σεύχεσθαι σοί [11]. Εἰ γάρ [12] καὶ πολὺ τῶν ἁμαρτίων μου τὸ πλῆθος [13],
ἀλλὰ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν οὐ νικήσει τούτων τὸ ἄμετρον, ἰδοὺ
(...) φόβῳ παρίσταμαί σοι, εἰς τὸ πέλαγος τοῦ ἐλέους σου τὴν ἀπόγνωσιν ῥίψας
τῆς ψυχῆς μου. Κυβέρνησόν μου [14] τὴν ζωήν (...) ὁ [15] εὔδειος τῶν σωζομένων

---

[1] γονυκλισιας β'] Ευχη της γονυκλισιας της αγιας Ν' [2] Κυριε ο Θεος ημων] Κυριε Ιησου Χριστε [3] σου om [4] κληρονομιαν σου] κληρονομιας σου [5] δωρησας ημιν] δωρεαν εν ημιν [6] ως om [7] δι' ων — ανθρωπων] ο δια παν γενους ανθρωπου [8] σωματικως] σωματικοις [9] τριαδικη της] τραδικης τη [10] δει] χρεια [11] σοι] σε [12] ει γαρ] συ γαρ ει ο γινωσκων [13] το πληθος] τα πληθη [14] κυβερνησον μου om [15] ο] ως

« Troisième prière de la Gonyklisia de la Pentecôte »:
[IX] (avec l'ecphonèse de la p. 98, la même que [II] (47).

---

442 λιμήν // καὶ γνώρισόν μοι ὁδὸν ἐν ᾗ πορεύσομαι, πνεῦμα σοφίας σου τοῖς ἐμοῖς παράσχου διαλογισμοῖς, καὶ πνεῦμα συνέσεως τῇ ἀφροσύνῃ μου δωρούμενος, πνεῦμα φόβου σου τοῖς ἐμοῖς ἐπισκίασον[16] ἔργοις, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνιζον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου, (...) πνεύματι ἡγεμονικῷ[17] τὸ τῆς διανοίας μοι στήριξον[18] ὀλισθήριον, ἵνα καθ' ἑκάστην ἡμέραν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἀγαθῷ πρὸς τὸ συνφέρον ὁδηγούμενος, καταξιωθῶ ποιεῖν τὰς σὰς[19] ἐντολάς, καὶ τῆς σῆς ἀεὶ μνημούειν ἐνδόξου καὶ ἐρευνητικῆς τῶν πεπραγμένων ἀνθρώ-
443 ποις παρουσίας[20] // [...][21] τοῖς φθαρτοῖς[22] τοῦ κόσμου τούτου ἐναπατᾶσθαι τερπνοῖς, ἀλλὰ τῶν μελλόντων ορέγεσθαι[23] τῆς ἀπολαύσεως θησαυρῶν. Σὺ γὰρ εἶπας Δέσποτα ὅτι περ ὅσα (...) τις αἰτήσει ἐν τῷ ὀνόματί μου[24] ἀκωλύτως παρὰ τοῦ σοῦ λαμβάνει συναϊδίου Θεοῦ καὶ Πατρός, διὸ κἀγὼ ὁ ἁμαρτωλὸς ἐν τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος τὴν σὴν ἱκετεύω Θεότητα, ὅσα ηὐξάμην ἀπόδος μοι εἰς σωτηρίαν μου Κύριε, ὁ πάσης εὐεργεσίας πλουσιοπάροχε δοτὴρ ἀγαθέ, ὅτι σὺ εἶ ὁ δι-
444 δοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτοῦμεν[25], σὺ εἶ ὁ // συμπαθὴς (...) ἐλεήμων ὡς ἀναμαρτήτως γεγονὼς (...) τῆς σαρκὸς ἡμῶν κοινωνός, σὺ εἶ ὁ κλίνων φιλανθρώπως[26] ἑκάστοτε τοῖς δεομένοις τὸ οὖς σου καὶ τῶν καμπτόντων πρὸς σὲ γόνυ ἐπικαμπτόμενος φιλευσπλάγχνως ταῖς ἁμαρτίαις, δὸς δὲ (...) καὶ τῷ λαῷ σου τοὺς οἰτιρμούς σου, ἐπάκουσον αὐτῶν ἐξ οὐρανοῦ ἁγίου σου, καὶ τῇ δυναστείᾳ τῆς σωτηρίας τῆς δεξίας σου σκέπασον αυτοὺς ἐν (...) σκέπῃ τῶν πτερύγων σου. Ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ δυνάμει σου[27], μὴ παρίδῃς τὰ
445 ἔργα τῶν χειρῶν σου. // Σοὶ μόνῳ ἁμαρτάνουσιν ἀλλὰ καὶ[28] σοὶ μόνῳ λατρεύουσιν, οὐκ οἴδασιν προσκυνεῖν Θεῷ ἀλλοτρίῳ οὐδὲ διαπετάζειν πρὸς ἕτερον Θεὸν τὰς ἑαυτῶν Δέσποτα χεῖρας, ἄφες αὐτοῖς[29] τὰ παραπτώματα καὶ προσδεχόμενος αὐτοῖς[30] τὰς γονυπετεῖς δεήσεις, ἔκτεινον (...) αὐτοῖς χεῖρα βοηθείας. Ἀνέγειρον αὐτῶν τὴν εὐχὴν (...) ὡς θυμίαμα δεκτόν, ἀναλαμβανόμενος ἐνώπιον τῆς σῆς ὑπεραγαθοῦ βασιλείας. ΕΚΦΩ[ΝΗΣΙΣ]: Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν καὶ σώζειν ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν.

(47) *Barberini* 336, pp. 445-447/ff. 220v-221v (et 96-98/48v-49v comme prière [IX] dn I « petit *antiphônon* » de l'*Asmatikos Hesperinos*. Cf. *Asm. Hesp*. 120):

[IX] Εὐχὴ τῆς γονυκλισίας τῆς πεντηκοστῆς γ': Εὐλογητὸς εἶ Κύριε δέσποτα παντοκράτορ, ὁ φωτίσας τὴν ἡμέραν ... Σὸν γάρ ἐστι τὸ ἐλεεῖν καὶ σώζειν ὁ Θεὸς ἡμων.

---

16 επισκιασον] επισκιαζον 17 πνευματι ηγεμονικω] πνευματι ηγεμονικον 18 στηριξον] στηρισαι 19 σας om 20 παρουσιας] παρουσιαν 21 effacé, cf. Porfirii et Grott. G b VII: και του μη 22 φθαρτοις] φθειρομενοις 23 ορεγεσθαι add αγαθων 24 μου] σου 25 αιτουμεν] αιτουμεθα 26 ει ο κλινων φιλανθρωπος om 27 Αγιασον — δυναμει σου om 28 και om 29 αυτοις] αυτων 30 αυτοις] αυτων

N.B.: La présence de [IX], prière habituelle du I « petit *antiphônon* » de l'*Asmatikos Hesperinos* dans ce même codex, et qui est une prière du soir sans aucun rapport spécial avec la Pentecôte, ne peut que nous étonner. Peut-être les prières [I] et [II] étaient dites entre l'*ektenî* et le I *antiphônon*, et ainsi la prière de cet *antiphônon* devenait « troisième » par rapport au deux premières.

* * *

2. – **Porfirii-Leningrad 226** (ff. 140-142) (Xe s.) (Cf. note 46).

« Prière de la Gonyklisia de la sainte Pentecôte »:
[II]

N.B.: Ici la concision de l'office ne nous permet aucune hypothèse. La prière, fort semblable par ailleurs à celle de *Barberini* (cf. apparat critique) peut nous indiquer une source commune. Dans notre commentaire aux quatre prières de la Pentecôte (cf. supra p. 102) nous avons déjà fait les louanges de cette prière comme la meilleure des quatre.

* * *

3. – **Grottaferrata G b VII** (ff. 107v-110; cf. G. Passarelli, *L'Eucologio Crypt. G b VII*, nn. 243 et 244) (48).

« Deuxième prière de la Gonyklisia »: [I].
« Troisième prière de la *Gonyklisia* »: [II].

N.B.: Ici aussi pas de rattachement, même indirect aux Vêpres, qui dans ce codex ne suivaient pas exactement l'*Asmatikos Hesperinos* (manquent les prières [X], [XI] et [7], outre celle des catéchumènes [XII] et les deux des fidèles [XIII] et [XIV] (49),

---

(48) Thèse défendue le 28 septembre 1978 près de l'Institut Pontifical Oriental de Rome, actuellement sous presse. Malgré la ressemblance de ses prières avec Barberini et Porfirii, nous n'en tenons pas compte dans notre apparat critique, vu sa proche parution. A cette série il faudrait ajouter le codex moscovite *Sevastianov 474* (gr. 27) du Xe siècle. Selon la maigre description de A. Viktorov on voit que des 16 ff. consacrés à cet office 8 sont primitifs, tandis que 8 ont été rajoutés plus tard.

(49) Vêpres de type C): cf. OCP 37 (1971) 108.

peut être à cause d'une lacune entre les ff. 32 et 32v et les nn. 86 et 87 de Passarelli). L'étrange erreur d'appeler « deuxième » la prière [I], et « troisième » la [II], peut nous ramener à l'hypothèse formulée plus haut pour *Barberini*: [I] et [II] étaient dites aussitôt après l'*ektenî* et sa prière qui, par rapport à [I] et [II], dans *Grott. G b VII* était considérée comme « première ». Dans *Barberini* à [II] suivait la prière [IX], ici aucune indication.

V. – L'OFFICE DE GONYKLISIA DE L'EUCHOLOGE SLAVE DU SINAI

Sur les mystères de ce curieux manuscrit du Xe s., voire du IXe, (pratiquement de l'époque de la christianisation byzantine des Slaves par l'œuvre des missionnaires de Constantinople), nous avons déjà eu l'occasion de faire le point dans un récent article, où nous avons présenté aussi la bibliographie essentielle (50).

C'est un « Euchologe » mixte: la partie principale du texte dépend des sources grecques, une seconde partie moins importante, des sources latines, ou plutôt franques ou allemandes, et une bonne partie encore (la plupart des prières des malades, par exemple) semblerait directement composée en slave, par des Grecs d'origine, connaissant bien la forme et la pensée théologique grecque, ainsi que la langue slave.

L'office de la Pentecôte que nous décrivons ici est d'origine grecque ou byzantine (51):

(50) M. Arranz, *Christologie et ecclésiologie des prières pour les malades de l'Euchologe Slave du Sinai*, dans *L'Eglise dans la Liturgie* (= Conférences Saint-Serge 1979) Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae ». « Subsidia » 18, Roma 1980, 19-66. Cf. aussi notre étude sur les Présanctifiés de ce document: OCP 47 (1981) 383, note 80.

(51) Nous suivons l'édition de J. Frček, *Euchologium Sinaiticum*, PO 24, Paris 1933, 782-801. Nous nous servirons de la traduction française de la même édition, ajoutant entre parenthèse les corrections nécessaires ou les mots slaves qui précisent la traduction de Frček. Entre parenthèses carrées se trouvent les mots français ajoutés par Frček. Dans son apparat critique, l'auteur se reporte soit à l'Euchologe grec moderne, soit aux mss parisiens: *Coislin 213* et *214* (que nous connaissons), et *Paris* 392 (XIIe s.), *324* (XIV-XVe s.) et *349* (XVe s.), tous postérieurs à l'Euchologe Slave, et de bien peu d'utilité dans le sens de notre recherche. En tout cas la *synaptî* qui suit le *prokeimenon*, par sa forme plus proche de la *synaptî* de la paix du début des offices que de l'*ektenî*, dont occupe la place, semble ne dépendre d'aucun texte grec. Pour le texte slave lui-même, Frček se reporte souvent au premier éditeur de l'Euchologe: L. Geitler, *Euchologium. Glagolski Spomenih Manastira Sinai Brda*, Zagreb 1882. Il existe encore une troisième édition plus moderne: R. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovenski Glagolshi Spomenik*, I: Fotografski Posnetek; II: Tekst s Komentarjem, Lubliana 1941, 1942, dont naturellement notre auteur n'a pas pu tenir compte.

59v **« Prière de génuflexion pour la Sainte Pentecôte à vêpres »**

1. – Après le *prokeimenon*, le « diacre » (*slugá = ministre*) dit:

60 *En nous agenouillant* (,) *en paix, prions le Seigneur.* //

1: *Pour la « sanctification »* (*illumination* = osveshchénie, que Frček corrige par osviashchénie!) *de nos âmes de nous tous devant le Seigneur, prions...*, 2: *Pour que nous devenions dignes du royaume impérissable par la grâce du Saint-Esprit, prions...*, 3: *Pour que nous soyons la demeure et le séjour de son très saint Esprit, prions...*, 4: *Pour que nous nous maintenions par la grâce de son Saint-Esprit sans trouble dans la foi, prions...*, 5: *Pour que nous trouvions la grâce et la miséricorde de son très saint Esprit, prions...*, 6: *Pour que le « culte »* (sluzhéniiu) *présent [rendu par] notre raison soit un « sacrifice »* (trébe) *agréable, prions...*, 7: *Pour que nous soyons zélateurs des bonnes œuvres et que nous gagnions la royaume du ciel, prions...*, 8: *Pour que le Seigneur entende la voix de notre prière, prions...*, 9: *Pour notre salut [et] que nous ayons part à son très saint Esprit, prions...*, 10: *Pour que nous recevions l'absolution* (ostavlénie = *rémission*) *des péchés et la*
60v *connaissance de ta grâce, prions...*, 11: // *Pour que nous devenions en sorte de n'être pas [réprouvés?]* (*écartés*?: manque le mot slave) *au moment de la terrible [et] juste* (*véritable*) *descente de son Saint-Esprit, prions...*, 12: *Pour que nous vainquions la fraude des idoles par la descente de son Saint-Esprit, prions...*, 13: *Pour qu'il se fasse que nous soyons étrangers au péché et appartenant à l'immortalité, prions...*, 14: *Pour que descende du ciel l'ange de lumière éclairant nos esprits et nos cœurs, prions...*, 15: *Pour que nous soit donnée à tous en rétribution la riche compassion* (*pitié* = milosti) *et la miséricorde de Dieu, prions...*, 16: *Pour la délivrance de tout [lien] injuste par son très saint Esprit, prions...*, 17: *Pour notre salut, à nous qui sommes agenouillés, de cœur et de corps, le jour de la Pentecôte, prions...*, 18: *Pour que nous soyons dignes, par la prière des saints apôtres et disciples du Seigneur, du royaume du ciel, prions...*, 19: *Pour que nous obéissions*

61 *au Saint-Esprit et le connaissions, prions..., 20: // Pour que nous soyons tous remplis d'allégresse* (obrádovanii) *[en] adorant le Saint Nom, prions..., 21: Pour que nous adorions toujours d'âme et de corps et chantions la Sainte Trinité consubstantielle, prions..., 22: Pour que le peuple persévère et attende la grâce du Saint-Esprit, prions..., 23: Pour ceux qui ont inclinés leurs genoux et leurs cœurs devant le Seigneur, prions..., 24: Pour que le Seigneur Dieu se complaise en nous et en ceux qui se sont agenouillés, prions..., 25: Pour celui qui nous a donné la force de plaire, avant [notre] fin, devant le Seigneur, et qu'il envoie ses* [ou *sa*] *riche[s] miséricorde[s], prions..., 26: Pour celui qui recoit [?] nos prières comme un encens [brûlé] devant lui, prions..., 27: Pour que nous soyons délivrés de toute affliction colère, péril et violence, prions..., 28: Et pour tous ceux qui ont besoin, Seigneur, de ton assistance et de ta protection, prions...*

Protège (zastupi), *sauve, aie pitié, veille sur nous* (sokhrani), *Dieu par ta grâce.*

(De) Notre-Dame très sainte, pure, très glorieuse, benie (52).

61v // Et quand tout le peuple s'est agenouillé (et tout le peuple étant agenouillé), le diacre (*diek*) dit toute « l'*ektenie* » (*diákonstva*)(53):

Le prêtre, agenouillé, dit à voix basse la prière suivante:

---

(52) Nous avons donné ce texte en entier, car il nous semble, à cette époque au moins, être un *hapax*. Encadré entre l'invitation à la prière à genoux, et les deux proclamations habituelles (*Protège* ou *Reçois* — sans le *Soulève* car la prière [I] à genoux va suivre —, et le *De la toute sainte*) nous trouvons 28 demandes de prière, dont seule la 27e nous est familière dans les textes grecs. Les autres 27 sont originales, quelques unes indiquant des fidèles encore en danger d'avoir recours aux idoles (12), ou sous l'emprise aux vieilles superstitions (16). Il est remarquable (comme déjà signalé dans la note 51) que la forme de cette litanie, dont les demandes finissent par le *Góspodu pomólimsia* (*Tou Kyriou deêthômen*), soit celle de la *synaptî* « de la paix » et non celle de l'*ektenî*, dont les demandes commencent par le *Eshché mólimsia* (*Eti deometha*). En tout cas les deux dernières demandes: *Zastupí* (*Antilabou*) et *Presviatúiu* (*Tîs panagias*), sont propres à la *synaptî* et nullement à l'*ektenî*. Nous trouvons-nous devant une création des Apôtres des Slaves ou de leurs proches disciples? Très probablement. Il s'agit d'un texte très simple et compréhensible, qui traduit les principales idée de la prière [I].

(53) Ces *diákonstva* ou *diakoniha* doivent être la simple invitation: *Encore et encore, (en paix) prions le Seigneur*, que nous avons vu dans tous les documents antérieurs précéder les grandes prières, suivies par le reste de la « petite » *synaptî*: *Reçois* (ou *Protège*), *De la toute sainte*, et de l'ecphonèse correspondante.

2. – [I] (texte de base: *Coislin* 213), avec l'ajout:

63 *// Car ta gloire est incompréhensible, ton amour pour les hommes indicible et ta miséricorde incommensurable. Oui, Maître, jette les regards vers nous et cette sainte demeure, et accorde-nous et à celui qui prie avec nous ton abondante pitié et ta miséricorde, par les prières de la sainte Mère de Dieu et de tous les saints. Car tu nous as tout remis (donné* = vozdál esi).

Et le prêtre se relève.

Protège, sauve, aie pitié, veille [sur nous].

[Notre-Dame] très sainte, pure, très glorieuse.

Ecphonèse A) de [7] (cf. p. 101): A haute voix:

Car tu es le Dieu bon qui aime les hommes.

3. – Après cela on dit: *Dignare Domine* (*Spodóbi Góspodi*).

Le « diacre » (*slugá* = ministre) de nouveau: le *trisagion* (54).

Le prêtre recommence à prier à voix basse:

4. – [III] (texte de base: *Coislin* 213). A haute voix:

65 *// Car à toi est due toute gloire, honneur.*

5. – Et après on dit le verset (*gran*) « N »:

Stikhîron I (cf. *Sin.* 958, p. 15): *Nýne*... probablement suivi des autres *stikhîra*, et non le *Nunc dimittis* comme avance FRČEK.

Et le diacre (*slugá*) dit de nouveau la même « *ektenie* » (*diákonstva*).

Le prêtre prie en secret:

6. – [IV] (texte de base: *Coislin* 213). A haute voix:

Car tu es le Dieu de la piété et du salut et nous t'adressons la gloire. (Cf. ecphonèse de [IX] et de [II], p. 98).

7. – Et ensuite on dit: *Nunc dimittis servum (tuum) Domine.*

Après cette *apolysis* (*otpushchénie*), le diacre (*diek*) dit:

8. – *Achevons les prières du soir.*

Et on termine ainsi comme toujours.

N.B.: Nous nous trouvons devant un office des Vêpres, de type nettement monastique studite. Après la longue *synaptî* qui suit le *prokeimenon*, et qui semble composée hic et nunc pour cet Euchologe « missionaire », nous trouvons les trois grandes prières [I], [III] et [IV], prières plus de supplication que de louange, suivies respectivement par le *Dignare Domine* et un douteux *trisagion*, par les *stikhîra* du *Triódion*, et par le *Nunc dimittis*. Nulle trace des prières des « *mikra antiphôna* » ([IX], [X] et [XI]),

---

(54) Lecture slave difficile, cf. FRČEK 792; le *trisagion* aujourd'hui suit le *Nunc dimittis*, qui dans ce document est dit après la dernière prière et avant la *synaptî* finale de demandes, ce qui n'est pas normal.

ainsi que de la magnifique prière [II], la seule rappelons-le de *Porfirii*. Très curieuse l'apparition de [III] et de [IV], inconnues par *Barberini*, *Porfirii* et *Grott. G b VII*.

CONCLUSION

La prière à genoux était un fait général dans l'Ancienne Eglise, comme on peut déduire des *Constitutions Apostoliques* (pour ne par revenir à l'Ancien et au Nouveau Testament) (55): *Qui fideles sumus, flectamus genu; precemur Deum per Chrisum ejus... Pro pace et tranquillitate mundi...*; et à la fin d'une bien longue série de demandes semblables à celles de notre « *synaptî de la paix* »: *Salva et erige nos, Deus... Surgamus...* Et cela à la Messe, aux Vêpres et aux Matines. Un *procidere* de la I prière des fidèles de la Liturgie de Chrysostome, et un *procidimus* de la II prière (56) pourraient nous suggérer la même praxis, car ces prières accompagnaient dans l'antiquité la *synaptî de la paix* (57). Par exception, les chrétiens priaient debout les dimanches et les cinquante jours après Pâques, et cela le confirme le concile de Nicée (58), et plns tard S. Basile le Grand (59).

Rien d'étonnant que la fin de la prière faite continuellement debout de Pâques à la Pentecôte, ait été marquée par une prière à genoux plus solennelle, surtout si cela était l'usage de la Ville Sainte.

Au début, cette prière de Génuflexion a été adoptée à Constantinople (*Barberini 336*) comme une pieuse dévotion qui ne marquait pas trop l'office habituel, témoin le silence du Typikon de la Grande-Eglise. Peut-être, les Studites ont insisté davantage, comme pourraient le prouver les Vêpres monastiques de l'Euchologe Slave.

Plus tard, au début du XIe s., selon *Coislin 213*, la Grande-Eglise avait adopté les quatre grandes prières à l'intérieur de son *Asmatikos Hesperinos*, en faisant précéder chacune des prières habituelles des « petits *antiphôna* », ainsi que la dernière prière d'*apolysis*, par une des quatre grandes prières. L'*Asmatikos Hesperinos* était prolongé de beaucoup, mais son schéma habituel était respecté, au point de priver d'ecphonèse les grandes prières pour les souder aux prières habituelles qui finissaient par leur ecphonèse habituelle. On allongeait sans multiplier.

Ce schéma n'était pas le seul en vigueur au début du XIe s., selon le plaintif renseignement de *Coislin 213*. Cependant aucun de ces schémas monastiques n'a survécu dans la praxis. Aujourd'hui les Vêpres monastiques ont adopté le schéma de la Grande-Eglise, en conservant même les prières des « petits *antiphôna* » et en disant deux fois la prière [7] (60).

Par cet article nous finissons la série commencée en 1971, et dont les conclusions principales au sujet de l'office « chanté » ou *asmatikos* se trouvent dans OCP 43 (1977) 352-354 et dans OCP 44 (1978) 415-419.

Nous espérons un jour publier un article qui fasse de résumé et d'index aux 9 articles dédiés au thème de l'office *asmatikos* de l'ancien Euchologe (61). Pour le moment, nous avons en chantier une nouvelle série, consacrée aux Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Miguel ARRANZ S.J.

(55) F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, VIII, 10, 2 (p. 489) et 21-22 (p. 493).

(56) GOAR 1730,57.

(57) MATEOS, *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine*. OCA 191, Rome 1971, 159... Sur la génuflexion en général chez Chrysostome, ibidem, 163...

(58) Canon 20: Mansi 2, 678.

(59) *De Spiritu Sancto* 66, PG 32, 192.

(60) Curieusement nous n'avons rien trouvé à propos de la *Gonyklisia* dans ce grand liturgiste qui nous a accompagné tout le long de nos travaux sur cet *asmatikos* dont il était si enthousiaste, Syméon de Thessalonique. Le seul espoir qui nous reste est le grand nombre d'ouvrages non publiés de cet auteur.

(61) Il existe une dissertation présentée en 1968 à l'Université de Yale par Edward V. WILLIAMS, *John Koukouzeles'. Reform of Byzantin Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century*, qui reprend le travail là où nous le laissons: au moment du passage de l'*asmatikos* de l'ancien Euchologe à un nouveau rite: « l'*asmatikos* » monastique, l'ancien office du Typikon de S.-Sabbas, enrichi en plein par la grande tradition musicale de Byzance.

OCP 48 (1982) 124-158

L'Eucologio *Athon. Panteleimonensis 77* alias *162* (*1890*)

Tra le fonti eucologiche che esaminiamo lungo le nostre ricerche sulla Storia e l'Evoluzione dei Riti Matrimoniali bizantini, alcune richiedono uno studio specifico dell'intero documento o perchè poco studiate o perchè implicano una serie di problemi che devono essere previamente risolti. Uno di questi codici è l'*Athon. Panteleim. 77*.

Dall'insostituibile fonte di informazione per un liturgista bizantino quale è l'opera del Dmitrievski avevamo saputo che il cod. *Panteleim. 162* (*1890*) conteneva i riti matrimoniali (1). Naturalmente, nel Catalogo del Lambros, la numerazione data dal Dmitrievski aveva ben altre corrispondenze (2), e poi nè alla Library of Congress di Washington (3), nè all'Istituto di Studi Patristici di Monì Vlatadon a Salonicco (4), dove ci recammo, avevano notizie di un eucologio *Panteleim. 162* (*1890*). Soltanto dopo molti tentativi di identificazione siamo riusciti ad accertare che il codice segnalato dal Dmitrievski altri non era che il *Panteleimon. 5583.77* del Lambros (5).

Avendo dovuto studiare il documento, abbiamo creduto opportuno offrire anche agli altri studiosi i risultati del nostro lavoro e la possibilità di consultare questo piccolo manoscritto.

(1) A. DMITRIEVSKI, *Opisanie liturgiceskih rukopisej*, II, Kiev 1895 = DMITRIEVSKI, 39-42.

(2) SP. P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, II, Cambridge 1900 = LAMBROS, 308.

(3) E. W. SAUNDERS, *A descriptive chechlist of selected manuscripts in the monasteries of Mount Athos*, Washington 1957.

(4) Cogliamo l'occasione per ringraziare i vari componenti di tale Istituto per la loro collaborazione e per la loro cortesia.

(5) LAMBROS, 289.

Il tempo, ma forse ancor più le vicissitudini storiche hanno contribuito a mutilarlo notevolmente. Esso, tuttavia, riesce a fornire ancora molti dati che riguardano non solo la Liturgia, ma la Paleografia, la Codicologia, lo studio del Greco medioevale ecc. Molti studiosi possono attingere da questo documento elementi e dati utili nel campo in cui sono competenti.

La mancanza, purtroppo, di edizioni di Eucologi non ha certo agevolato il nostro lavoro, anzi cogliamo l'occasione per auspicare quanto prima l'edizione integrale di alcuni documenti basilari, quali p. es. il *Barb. gr. 336*, il *Crypt. G.b.I*, documenti a cui bisogna far ricorso costantemente.

Da parte nostra, dopo l'edizione dell'Eucologio *Crypt. G.b.VII* (6), ci siamo ripromessi di pubblicare criticamente altri eucologi antichi importanti, che riportano i Riti matrimoniali.

La bibliografia relativa al *Panteleim. 77* è piuttosto esigna. Converrà, in ogni caso, segnalarla fornendo anche la valutazione circa l'età del documento espressa dai pochi studiosi che direttamente o indirettamente si occuparono del nostro manoscritto. Il Dmitrievski, come abbiamo detto, ne ha fornito per primo una descrizione ed ha creduto che si potesse aggiudicare al X-XI secolo (7). Nello stilare il Catalogo, il Lambros lo assegnò all'XI secolo (8). In seguito, il Trempelas ne spostò ancora la datazione all'XI-XII secolo (9). Infine, l'Arranz condivise la datazione del Trempelas (10).

Dati paleografici e codicologici.

Panteleim. 77, 162 (1890) (f. 1), numero di collocazione nel Monastero: 1/1/29. Pergamenaceo. Consta di 48 ff., mm. 132×117, superficie scritta mm. 9,5 c.×7/8 c. Righe scritte 18 eccetto per i ff. 22-4 che ne hanno 21/23.

(6) G. PASSARELLI, *L'Eucologio Cryptensis G.b.VII*, (= Analekta Vlatàdon, 36), Thessaloniki 1982 = PASSARELLI.

(7) DMITRIEVSKI, 39.

(8) LAMBROS, 289.

(9) TREMPELAS P. N., *Mikròn Euchologhion*, I-II, Athine 1950/55 = TREMPELAS, I, 7.

(10) M. ARRANZ, *Les prières presbytérales de la ' Pannychis ' de l'ancien Euchologe byzantin et la « Panykhida » des défunts*, I, OCP 40 (1974), 314-43; II, OCP 41 (1975), 119-39 = ARRANZ, *Pannychis*, I, 331 nº 16.

Il manoscritto, mutilo e lacunoso in varie parti, ha subito una integrazione nel fascicolo contenente il rito del catecumenato e del battesimo, forse per deterioramento di quella parte o più semplicemente per la perdita di quei fogli. L'inserzione, comprendente i ff. 22-4, è avvenuta probabilmente un secolo o poco più dopo l'esemplazione del codice. Forse nel XIX sec. il manoscritto è stato rilegato senza rispettare l'ordine originale dei fascicoli (11). In tale occasione se ne è fatto un restauro, incollando fogli bianchi alle parti malridotte, con la conseguenza, p. es., che il verso del f. 48 non è più leggibile.

La rigatura è secondo il sistema nº 1 (12), tipo Leroy 20C1 (13) (non visibile nei ff. 22-4). La pergamena è di qualità discreta eccetto nei ff. 22-4 dove è scadente. La punzonatura (14), visibile solo sui margini laterali in numerosi ff. (15), è a forellini tondi forse ottenuti con punta di compasso (16). L'inchiostro è di colore castano rossiccio.

Oltre alle varie lacune il codice conta anche alcune mutilazioni a causa del restauro (!): 1) foglio tagliato a metà (f. 36, 47v), 2) foglio ritagliato nel corpo e nella metà inferiore (f. 14), 3) danni e ritagli ai margini (ff. 1, 8, 22, 29, 35, 40). Probabilmente in tempi

(11) La legatura è in pelle rossa con orlature ed una croce ad impressione dorata.

La disposizione attuale dei fascicoli è la seguente: septione (ff. 1-14), mancante dei ff. 5 e 6; quaternione (ff. 15-21), mancante del f. corrispondente al f. 15; binione (ff. 22-24), si tratta dell'inserzione, anch'essa è mancante del f. corrispondente al f. 23; ottanione (ff. 25-35), mancante dei ff. corrispondenti ai ff. 25, 26, 27 e 32; binione (ff. 36-9); quaternione (ff. 40-7). Come si può vedere la disposizione è irregolare e spesso anomala per la mancanza dei ff. corrispondenti non sempre frutto delle mutilazioni. Il f. 48 è sciolto.

(12) Cfr. J. Leroy, *Les manuscrits grecs d'Italie*, *Codicologica* 2. Éléments pour une Codicologie comparée, Leiden 1978, 63.

(13) J. Leroy, *Les Types de Reglure des Manuscrits grecs*, Paris 1976, 6.

(14) Cfr. L. W. Jones, *Pricking Manuscripts: the Instruments and their Signifiance*, *Speculum* 21 (1946), 389-403; Idem, *Pricking Systems in New York Manuscripts*, Miscellanea G. Mercati VI, (S T, 126), Città del Vaticano 1946, 80-92; J. Irigoin, *Pour un étude des centres de copie byzantins*, *Scriptorium* 12 (1958), 213 ss.

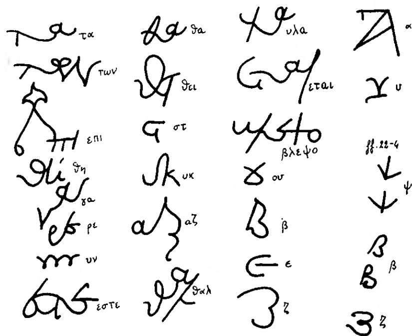
(15) Per es. ff. 4, 7, 9, 11, 26, 27, 37, 39, 44, 45.

(16) Cfr. Irigoin, *Pour une étude*, 213-4.

non molto lontani si è verificata la caduta dei ff. 5 e 6. È possibile desumerlo dal fatto che i ff. avevano ricevuto la numerazione.

L'umidità conta molte macchie di varia estensione che in alcuni casi rendono difficile la lettura (17).

La scrittura, che potremmo definire del tipo Perlschrift (18) in versione provinciale, corre sospesa al rigo. È elegante ed annovera molte lettere di forma maiuscola: viene p.es. preferita la *Pi* maiuscola, così la *Epsilon* ed il *Lambda* doppio, mentre lo *Psi* è sempre nella sua forma minuscola. La *Beta* si presenta prevalentemente in forma maiuscola con l'unificazione dei due occhielli e la bombatura di quello inferiore. La *Epsilon* nella sua forma maiuscola ha quasi sempre il tratto mediano staccato ed



(17) Per es. ff. 18, 19, 20, 21, 25, 26, 40, 41.

(18) Su questo tipo di scrittura v. H. Hunger, *Antikes und mittelalterliches Buch- und Schriftwesen*, Geschichte der Textüberlieferung, I, Zürich 1961, 96.

allungato. Lo *Iota* tende ad essere ingigantito e legato nella parte superiore. Solitamente la forma delle lettere nella prima ed ultima riga del foglio ed anche in fin di riga tende ad essere ingigantita, a sovrapporsi o anche ad avere degli allungamenti (19).

Se eccettuiamo alcune bande divisorie (20), l'elemento ornamentale più importante è costituito dalle lettere iniziali. Esse sono di due categorie: a) iniziali elaborate (21) e b) lettere che chiameremmo di rilievo, cioè lettere ingrandite ed ispessite ma non elaborate (22). Sono senz'altro da notare alcune delle iniziali elaborate, perchè possono fornire dati utili alla nostra ricerca. La *Epsilon* (f. 8) si presenta in una forma inconsueta. Siamo dell'avviso che si tratti di una sofisticata elaborazione di una E capitale latina (23) incrociata con una *Epsilon* angolosa. Il tratto mediano di questa *Epsilon* è costituito da una mano benedicente un po' mal riuscita. Inoltre è da segnalare la *Epsilon* (f. 4v) a 'ruota' (24) e l'*Omicron* (f. 9v) a forma di pesce. Dobbiamo rilevare, infine, il *Sigma* con una rigonfiatura centrale inconsueta (f. 19) e varie *Alpha* del tipo 'en pic' (25). Le iniziali elaborate sono di colore rosso scuro (contorni) e celeste o blu (interno), eccetto nei ff. 11v-12 dove si ha ocra gialla (contorni) e rosso scuro (interno). Le bande divisorie presentano gli stessi colori che conferiscono una certa eleganza. In rosso si hanno poi le lettere di rilievo e, alcune volte, le rubriche e le ekphonesis.

(19) Per es. in prevalenza il gruppo *omega-ny* è ingrandito, poi il nesso *epsilon-pi* può raggiungere un certo grado di elaborazione (f. 2v).

(20) V. ff. 4v, 26, 31v, 32, 35, 47.

(21) A ff. 3, 35; Δ ff. 14v, 20v, 27; E ff. 4v, 7, 8, 13, 22, 38; K ff. 4, 11v, 23, 25v, 30v, 33v, 39, 47v; O ff. 9v, 12, 15, 31, 32v, 34rv; M f. 17; H f. 41.

(22) A ff. 13v, 14, 17, 27, 32v; Δ ff. 16rv, 31; E ff. 14, 15, 16v, 19, 21rv, 26, 31v, 32, 33v, 34, 41; K ff. 13v, 14rv, 15, 17, 19, 20v, 21v, 22, 27, 30v, 40v; Λ f. 16; H f. 23; O ff. 2, 3, 4, 11, 14rv, 15, 23v, 24, 25, 31v, 33v, 38; Σ ff. 1v, 23v, 28rv, 29v, 32, 34, 39, 44; T ff. 30v, 32v, 33v; Υ ff. 15, 16v, 17, 26rv, 27, 31v, 32rv; X ff. 13v, 21v, 33v.

(23) Del tipo presente p.es. negli Exultet cfr. G. CAVALLO, *Rotoli di Exultet dell'Italia meridionale*, Bari 1973, *passim*.

(24) Si ritrova in eucologi italo-greci quali p.es. il *Crypt. G.b.II* ff. 16v, 36, 44, 46, 49, 51v, 52rv ecc.; *Crypt. G.b.X* ff. 54v ecc.

(25) Per es. ff. 35, 4v, 13v, 26. Cfr. LEROY, *Les manuscrits*, 67-8; IDEM, *Le Parisinus gr. 1477 et la détermination de l'origine de manuscrits italo-grecs d'après la forme des initiales*, *Scriptorium* 32 (1978), 191-212

Il sole e la luna di tipo naïf e prove di calamo riempiono un terzo del f. 24v.

Tre scritte marginali di non grande importanza e di epoca molto tarda si trovano rispettivamente ai ff. 25, 31, 33v.

Dati e problemi liturgici.

Il *Panteleim.* 77 riporta l'Ufficiatura della Pannychis. L'Arranz nei lavori relativi allo studio dell'*Asmatikì Akolouthìa* classifica il nostro documento nella categoria B, tra gli Eucologi, cioè, che non contengono il corso completo delle Ore, ma ciò che è da essi contenuto è del tipo A (constantinopolitano) (26).

Molto probabilmente prima della Pannychis il *Panteleim.* 77 riportava il Lychnikòn. Lo si può desumere da un rinvio relativo ad una preghiera della Gonyklisìa (27). Dalla successione delle Ufficiature che si può osservare in molti codici (28) ci è consentito ipotizzare la successione che doveva essere presente anche nel nostro codice: Lychnikòn, Pannychis, Orthros, a cui forse facevano seguito le Ore. Dopo la 1ª preghiera presbiterale del Mattutino (nº 6) il codice è mutilo. Vi è stata pure, in tempo non lontano, come abbiamo detto, la caduta dei ff. 5 e 6, che dovevano contenere le altre preghiere. Sembra che questa successione di Ufficiature ricorra di frequente in codici di tradizione constantinopolitana o strettamente dipendente da questa. Ciò non significa che tali documenti siano tutti constantinopolitani, ma semplicemente che provengono, il più delle volte, da aree strettamente legate all'influenza metropolitana.

L'assoluta mancanza nel *Panteleim.* 77 di numerazioni antiche non ci consente di poter avere una idea della consistenza delle varie lacune. Attualmente, l'ufficiatura del Catecumenato e del Battesimo (nnº 7-23), dopo l'Orthros, è mutila di una piccola parte iniziale. L'ultima parte, poi, è stata integrata (ff. 22-4), non sappiamo se riproducendo ciò che vi era scritto precedentemente o sulla base di qualche altro codice, là dove il *Panteleim.* 77, all'epoca, si era venuto a trovare. Siamo dell'opinione che molto

(26) ARRANZ, *Pannychis*, I, 331 nº 16.

(27) Ζήτει εἰς τὸ λυχνικόν (nº 47).

(28) Si vedano p.es. i codici citati negli studi dell'Arranz.

probabilmente il nostro codice abbia subìto tale integrazione in ambiente diverso da dove era stato stilato e da un codice diverso. Si tratta di una impressione basata su piccoli indizi uno dei quali è per es. l'uso del doppio oggetto (nn° 22.1 e 23.2) che non ricorre mai al di fuori dell'inserzione. Il consueto raddoppio del *Sigma* quando si trova in ultima sillaba, (ne abbiamo segnalato volta per volta la presenza in verbi e nomi), non ricorre mai nei ff. 22-4. Inoltre si noterà che la stessa preghiera εἰς τὸ κουρεῦσαι παιδίον è ripetuta (nn° 25 e 28). Probabilmente colui che ha operato l'inserzione (ff. 22-4) non si è accorto che, dopo la lacuna, il codice riprendeva proprio con questa preghiera.

Vi è l'Ufficiatura della Benedizione delle acque nel giorno dell'Epifania. Anche qui una lacuna non ci consente di sapere se la preghiera iniziale (n° 31) costituisse un tutt'uno con il frammento che si trova dopo la lacuna (n° 32) o se, invece, si trattasse realmente di due preghiere staccate. Nell'edizione abbiamo creduto opportuno, per comodità di identificazione delle parti, di dividere i testi come due preghiere, ma verosimilmente si tratta di un'unica preghiera, come è il caso del *Crypt. G.b.VII* (29).

Seguono i Riti Matrimoniali. Il rito degli sponsali purtroppo annovera una lacuna, (probabilmente un foglio), ma è possibile ricostruire la successione delle parti dell'Ufficiatura:

1. Diakonikà (n° 35); 2. Preghiera: Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος; 3. Kefaloklisìa: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἐξ ἐθνῶν (n° 36).

La lacuna non ci permette, tuttavia, di sapere se fossero contemplati gli anelli. In alcuni casi (30), questi venivano scambiati prima della kefaloklisìa, in altri dopo (31). Nel nostro caso abbiamo una sola certezza: non erano scambiati dopo la kefaloklisìa. Non ci meraviglierebbe il fatto che il *Panteleim. 77* non li contemplasse affatto, dal momento che, come vedremo, arcaicizza rifacendosi ad un documento più antico.

Il rito dell'Incoronazione per fortuna è integro, ma pone una serie di problemi. Vediamo prima di tutto lo schema dell'Ufficiatura: 1. Diakonikà (n° 37); 2. Preghiera per l'Incoronazione:

(29) Passarelli, n° 157.
(30) Per es. *Sin. gr. 968, 960, 980, 996, Vat. gr. 1554, 1811, Ottob. gr. 344, Coisl. 214, Ambr. gr. F. 3 sup., Messan. gr. 147* ecc.
(31) Per es. *Sin. gr. 958, Crypt. G.b.XIV, Ambr. gr. R. 24 sup., Coisl. 362, Sin. gr. 966, 973, Vat. gr. 1552* ecc.

Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας (n° 38); 3. Incoronazione con formula (n° 39.1); 4. Giunzione delle destre con formula (n° 39.2); 5. Kefaloklisìa: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει (n° 40); 6. Preghiera-formula per l'Incoronazione (n° 41); 7. Altra preghiera per il calice comune: Ὁ Θεὸς ὁ φιλάνθρωπος, ὁ τῇ σῇ οἰκονομίᾳ (n° 42). Come si può vedere, è uno schema nel suo insieme arcaico, rispecchiando il rito del *Sin. gr. 957* (IX sec.) (32). A questo schema 'semplice' si aggiungono elementi posteriori oltre ad esserci delle omissioni.

Per l'Incoronazione e la Giunzione delle destre troviamo una formula probabilmente nella sua forma primitiva:

Panteleim. 77	*Altri* (33)
	Ὁ Πατὴρ εὐλογεῖ
Χριστὸς στεφανοῖ	Ὁ Υἱὸς στεφανοῖ
Χριστὸς παραγίνεται	Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον παραγίνεται.

Nel *Panteleim. 77* la formula che accompagna le due azioni è cristologica; negli *Altri* si ritrovano i verbi, l'azione dell'incoronare attribuita a Cristo, ma il tutto ha una cornice trinitaria. Si nota, inoltre, negli *Altri* l'incertezza della posizione della formula, cioè è previsto che la si pronunci talvolta durante l'incoronazione (34) oppure dopo l'incoronazione e la giunzione delle destre (35).

La preghiera-formula (n° 41) probabilmente è stata ripresa da fonte diversa e riportata per sostituire o accrescere quanto si diceva durante l'Incoronazione. La si ritrova con qualche variante già nel *Sin. gr. 958* (X sec.), nel *Crypt. G.b.X* (X sec.) ed in altri eucologi (36). Dopo tale preghiera, probabilmente, il copista si è distratto saltando a pie' pari l'ultima parte dell'Ufficiatura, facendola, cioè, terminare con l'*altra* preghiera per il calice

(32) Dmitrievski, 4-5; G. Passarelli, *La cerimonia dello Stefanoma (Incoronazione) nei riti matrimoniali bizantini secondo il codice Crypt. G.b.VII (X sec.), Ephemerides Liturgicae* 93 (1979), 382, 389; Passarelli, 50.
(33) Per es. *Sin. gr. 966* (Dmitrievski, 214; Trempelas, I, 24, 55); *Patm. 105* (Dmitrievski, 169; Trempelas, I, 54); v. anche note 34 e 35.
(34) V. p.es. *Vat. gr. 1554, 1872, Crypt. G.b.XIV e XVIII, Scorial. 408, Ambr. gr. R. 24 sup., Messan. gr. 173* ecc.
(35) V. p.es. *Vat. gr. 2334, Athon. Laur. Θ. 91* ecc.
(36) Dmitrievski, 30; Trempelas, I, 53.

comune (n° 42). Crediamo, infatti, che alla preghiera della kefaloklisìa (n° 40) faceva seguito il 'blocco dell'elevazione', cioè il Padre nostro, l'elevazione e la comunione degli sposi [37], ed, infine, doveva esserci la 'prima' preghiera sul calice comune, (forse: Ὁ Θεὸς ὁ τὰ πάντα ποιήσας).

Il *Panteleim. 77*, secondo le nostre classificazioni, appartiene a quel gruppo A di codici, che riportano la tradizione constantinopolitana, diffusa anche nell'Italia meridionale [38].

La preghiera del calice comune (n° 42) la si ritrova tale e quale nello *Scorial. 408* (X.IV.13) f. 38 [39] e con qualche variante o omissione nei codici *Ambr. R.24 sup.* f. 18 e *Messan. gr. 124* f. 213v [40], cioè in codici italo-greci.

Seguono le preghiere della Gonyklisìa della Pentecoste. Anche qui dobbiamo lamentare una lacuna che ci ha creato non pochi problemi, perchè ad essa fa seguito un foglio tagliato a metà.

La 1ª preghiera Ἄχραντε, ἀμίαντε (n° 43) è mutila, la parte che seguita sul foglio tagliato a metà (f. 36) fa parte di un'altra preghiera (n° 44). Non sappiamo se il copista del *Panteleim. 77* abbia fuso questa seconda preghiera (n° 44) con la prima (n° 43); siamo propensi a crederlo, perché è rispettata la numerazione delle preghiere successive. Ma cerchiamo di capire che cosa può essere avvenuto. La preghiera n° 44 è quasi uguale alla εὐχὴ συνοδικὴ εἰς ἀνοίξιμα ἐκκλησιῶν τὰς ὑπὸ αἱρετικῶν λειτουργηθείσας παρὰ ὀρθοδόξων πρώην λειτουργηθείσας (n° 243) del *Crypt. G.b.VII* grazie alla quale siamo riusciti ad integrare la prima parte mutila.

Ebbene, nel *Crypt. G.b.VII* avviene questo: subito dopo la preghiera summenzionata (n° 243) seguono Εὐχὴ γονυκλισίας β'· Ἄχραντε (n° 244), e Εὐχὴ γονυκλισίας τρίτη· Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ τὴν σὴν εἰρήνην (n° 245). Allora, se per il copista del *Crypt. G.b.VII*, (nel quale non ci sono lacune), la preghiera (n° 244) era considerata la 'seconda', forse che la n° 243, che veniva recitata anche per altre circostanze, era la 'prima'? Non sapremo rispondere mai. Il copista del *Panteleim. 77* avrà attinto a una certa fonte le pre-

(37) PASSARELLI, *La Cerimonia*, 385.
(38) PASSARELLI, 50.
(39) P. A. REVILLA, *Catálogo de los Codices Griegos de la Biblioteca de el Escorial*, I, Madrid 1936, 435.
(40) MARTINI Ae. - BASSI D., *Catalogus codicum graecorum bibliothecae ambrosianae*, Mediolani 1906, II, 822-3 n° 709; MANCINI A., *Codices graeci monasterii messanensis s. Salvatoris*, Messanae 1907, 189-90.

ghiere della Gonyklisìa, ma ha voluto inserire anche la preghiera che circolava nel suo ambiente, (che forse era lo stesso del *Crypt. G.b.VII*), e non volendo sconvolgere l'ordine delle preghiere l'ha inserita subito dopo la prima o l'ha semplicemente fusa con questa. L'ufficiatura per la purificazione di un vaso chiude la parte eucologica del *Panteleim. 77*. L'ultimo foglio, poi, (f. 48), riporta un brano del Vangelo di Giovauni: unica testimonianza, forse, della parte del ms. che conteneva le letture più usate nelle ufficiature o nel ciclo delle feste.

Conclusione.

Il *Panteleim. 77* è un codice italo-greco appartenente all'area calabro-sicula. A tale conclusione siamo pervenuti attraverso vie diverse. Dal punto di vista del contenuto abbiamo rilevato come p.es. la preghiera del calice comune (n° 42) sia presente, almeno secondo le nostre attuali conoscenze, (che si basano su oltre 120 codici contenenti i riti matrimoniali), solo in codici italo-greci quali lo *Scorial. 408*, *Ambr. R. 24 sup.*, *Messan. gr. 124*. Abbiamo, poi, visto come per la preghiera n° 44 abbiamo trovato riscontro solo nel *Crypt. G.b.VII* che è un eucologio italo-greco. Ed, infine, molte varianti di altre preghiere si ritrovano solo in codici italo-greci quali il *Crypt. G.b.X*, *Sin. gr. 966*, *Ambros. F. 3 sup.*, *Barber. gr. 393*, *Barber. gr. 431* [41].

Le lettere iniziali, anche se in molti casi più elaborate, richiamano le forme che ricorrono nei codici summenzionati, oltre naturalmente alcuni motivi quali p.es. la *Epsilon* con la mano benedicente che ricorre in Italia meridionale. A ciò si aggiungano alcuni elementi codicologici [42].

Certo la scrittura non è delle consuete per l'Italia meridionale, ma è giustificabile, per i contatti che permanevano con Costantinopoli ed il desiderio di emulazione.

(41) A. ROCCHI, *Codices Cryptenses*, Tusculani 1833, 262-3; DMITRIEVSKI, 202-19; MARTINI-BASSI, I, 368 n° 323; A. JACOB, *Les euchologes du fonds Barberini de la Bibliothèque Vaticane*, *Didaskalia* 4 (1974), 174-7, 184-8.
(42) Per es. il sistema ed il tipo di rigatura si ritrovano facilmente nell'Italia meridionale (Calabria e Sicilia) soprattutto nel XII sec. cfr. LEROY, *Les manuscrits*, 63.

Il copista, a nostro avviso, si è probabilmente servito di due codici diversi: uno italo-greco arcaico ed un altro della sua epoca, di tradizione, o forse anche di provenienza, metropolitana.

La scelta e l'elaborazione dei testi non è costante, avvenendo secondo preferenze che ancora ci è difficile comprendere. Diverse preghiere p.es. si presentano nella loro veste metropolitana, ma qua e là affiorano varianti, omissioni, aggiunte che si ritrovano costantemente nella tradizione italo-greca.

Si notano, infine, tante altre particolarità quali l'nso in alcuni casi dell'*Epsilon* al posto dell'*Eta* (43) p.es. δωρεθῆναι (nº 30.8 e nº 37.10), l'uso di raddoppiare il *Sigma* nell'ultima sillaba (44), la consuetudine di tracciare una piccola x nel mezzo della linea sovrapposta ai *nomina sacra* ecc. Queste particolarità, secondo le nostre attuali conoscenze, ci richiamano l'Italia meridionale.

Relativamente alla datazione siamo dell'avviso che il *Panteleim.* 77 debba essere collocato nel XII secolo. Sarebbe difficile ed azzardata un'ulteriore precisazione.

Metodo di edizione.

Useremo lo stesso metodo che abbiamo inaugurato con il *Crypt. G.b.VII* nella nostra pubblicazione, *L'Eucologio Cryptensis G.b.VII*, Thessaloniki 1982. Abbiamo posto, cioè, ogni preghiera o gruppo liturgico sotto una prima numerazione araba. Nel caso di un gruppo liturgico abbiamo dato ad ogni parte una seconda numerazione in modo da poter citare ogni singolo elemento. Si procede, poi, all'edizione per esteso solo delle parti inedite o che presentano una notevole quantità di varianti in un confronto con strumenti di lavoro quali p.es. Goar (45), Dmitrievski, Trempelas, Conybeare (46). Quando invece le varianti sono di numero non eccessivo e di non grande importanza, si dà solo l'*incipit* ed il

(43) V. p.es. nº 30.8, 37.10.

(44) V. p.es. nº 9 apparato r. 25, nº 11 app. r. 2, nº 12 app. r. 3, nº 31, nº 34 app. r. 3 e 6, ecc. Tale raddoppio manca nell'inserzione (ff. 22-4).

(45) J. GOAR, *Euchologhion sive Rituale Graecorum*, ed. II, Venetiis 1730 = GOAR.

(46) F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905 = CONYBEARE.

desinit. Quindi, introdotto da una crocetta, si segnala lo strumento di lavoro con cui si è creduto opportuno instaurare un confronto e la pagina in cui si trova l'oggetto del confronto.

Seguono le parentesi tonde entro cui si riporta il numero della riga seguito dal termine o dalla frase dello strumento di lavoro, e dopo i due punti il termine o la frase del codice. Il numero della riga dello strumento di lavoro non corrisponde a quello dell'intera pagina ma a qnello della singola preghiera.

Al confronto seguono segualazioni di altri eventuali strumenti di lavoro, saggi o articoli (47) e si fa un costante riferimento per il contenuto ad altri documenti.

Nel caso del *Panteleim.* 77 si instaura un costante confronto, relativo al contenuto, con il *Barb. gr. 336*, ricorrendo alla descrizione dettagliata dello Strittmatter (48), con il *Leningr. gr. 226* attraverso la descrizione dettagliata dello Jacob (49), ed infine con il *Crypt. G.b.VII* mediante la nostra edizione.

Nell'apparato in cui si segnalano le differenze fra il *Panteleimon.* 77 e gli strumenti di lavoro abbiamo costantemente riportato anche alcuni errori o caratteristiche sintattiche errate, affinchè gli Studiosi dell'evoluzione della lingua greca possano raccogliere da questo documento dati utili alle loro ricerche.

Per il resto abbiamo usato i segni convenzionali comuni.

I *nomina sacra* ed i termini espressi in sospensione e contrazione sono da noi trascritti per esteso senza l'uso delle parentesi.

Via L. Luiggi 9/3 Gaetano PASSARELLI
Roma

(47) Per es. M. ARRANZ, *Les prières presbytérales des Matines byzantines*, I-II, OCP 37 (1971), 406-436, 38 (1972), 64-115. = ARRANZ, *Matines*; oppure I. FUNTULIS, *Pannychìs*, (= Keimena Leiturghikis, 2), Thessaloniki 1969 = FUNTULIS.

(48) A. STRITTMATTER, *The 'Barberinum S. Marci' of Jacques Goar*, *Ephemerides Liturgicae* 47 (1933), 329-67 = STRITTMATTER.

(49) A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski, cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)*, Mus 78 (1965), 173-214 = JACOB.

f. 1 1. ⟨ *Εὐχὴ ἑσπερινὴ ἀντιφώνου α' τῆς παννυχίδος·* ⟩
[Οἱ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἡμέρας τῇ θεωρίᾳ .... καὶ διὰ αὐ-
τῆς σὲ τὸν γενεσι-]ουργὸν τῶν ἁπάντων καὶ [τῶν] ὑπὲρ φύσιν
f. 1v θαυμάτων ποιητὴν .... διὰ παντὸς ἡμᾶς τῷ [φωτισμῷ] // τῆς
σῆς καταλάμπεσθαι χάριτος .... μεγαλειότητα. *'Εκφώνησις·* (sic)

+ DMITRIEVSKI, 13-4 (3. ὑπερφυῶν: ὑπερφύσιν; ὑπερεκπλαγέντες: ὑπερεκπλαγέντας; 3-4. καὶ δοξάσαντες om.; 4. παρέλευσιν: π. ἀξίως αἴνεσίν σοι προσάγομεν; 5. εὐσπλαγχνίας καὶ om.; 6. μὲν om.; 10. ἀλλὰ τῷ φωτισμῷ: ἀλλὰ διὰ παντὸς ἡμᾶς τῷ φ.; 11. δοξάζωμεν τὴν ἀκατάληπτόν σου: δ. σου τὴν ἀκ.; 12. ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα om.); ARRANZ, *Pannychis*, 316; FUNTULIS, 20; STRITTMATTER, nº 142; JACOB, nº 225.

2. *Εὐχὴ ἀντιφώνου β'·* Σὲ τὸ ἀΐδιον καὶ ἀνέσπερον φῶς, ὁ Θεὸς
f. 2 ἡμῶν... ἀλλ' ἐν ψαλμοῖς καὶ // ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς...
αἰωνίως ἀξιωθῶμεν. [*'Εκφώνησις·*] ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται.

+ DMITRIEVSKI, 14 (1. ἀνέσπερον καὶ ἀΐδιον: ἀΐδιον καὶ ἀνέσπερον; 3. παρελθόντι: παρόντι καιρῷ; μέτρῳ om.; 4. συγγρηγορεῖν: συνγρηγορεῖν; 5. λογισμούς: λογισμοῖς; 6. ὑπομείναντες: ὑπομείναντα; στερηθῆναι: ὑστερηθῆναι; φωνῆς: φ. τῆς ἐν σοὶ ἀγαλλιάσεως); ARRANZ, *Pannychis*, 317; FUNTULIS, 21-22; STRITTMATTER, nº 143; JACOB, nº 226.

3. *Εὐχὴ ἀντιφώνου γ'·* Ὁ τὴν ἄϋπνον καὶ ἀκατάπαυστον δοξολο-
f. 2v γίαν ὑπὸ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀσωμάτων .... χαρίζεται ·ἐπίβλεψον // ἐπὶ
f. 3 τὴν ἡμετέραν ταπείνωσιν .... αἰτούμενοι τὴν ἐκ τοῦ σκότους // τῆς
ἁμαρτίας συναπολύτρωσιν .... μακαριότητα. *'Εκφώνησις·* ὅτι σὸν
τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν.

+ DMITRIEVSKI, 14 (2. νοερῶν: ν. ἁγίων; 3. ἡ om.; 4. ἔλλαμψις: ἔλαμψις; 6. ἀσθενείας: ἀ. ἡμῶν; ἐπουρανίων νοερῶν: ὑπερουρανίων νόων; 11. ἐν ᾗ: αἰνεῖν; 13. ἀπολύτρωσιν: συναπολύτρωσιν); ARRANZ, *Pannychis*, 318; FUNTULIS, 23-4; STRITTMATTER, nº 144; JACOB, nº 227.

4. *Εὐχὴ δ' τῆς ἀπολύσεως·* Δέσποτα παντοκράτορ καὶ ἀκατάληπτε,
ἡ ἀρχὴ φωτὸς καὶ ἀπερινόητος δύναμις .... τῶν ἱερῶν σου διδαγ-
f. 3v μάτων // διὰ νόμου καὶ προφητῶν .... ἀλλὰ γρηγοροῦντες καὶ
f. 4 διε—//—γηγερμένοι ἐν τῇ ἐργασίᾳ .... ἡ κατοικία ἐν σοί. *'Εκ-
φώνησις·* ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις.

+ DMITRIEVSKI, 14-5 (1. καὶ add.; 2. οὐσία: δύναμις; 5. παριδών: ὑπεριδών; 9. σοῦ om.; 12. νύκτα: νύκταν; 15. αὐτοῦ ἐντολῶν: ἐν. αὐτοῦ; 15-6. καὶ εἰς τὴν χαρὰν αὐτοῦ Κυρίου εἰσέλθωμεν om.; 16. λύπη: καὶ λ.); ARRANZ, *Pannychis*, 319-20; FUNTULIS, 28-9; STRITTMATTER, nº 145.

5. *Εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας·* Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, κλῖνον τὰς καρ-
δίας ἡμῶν .... διὰ παντὸς καταξίωσον. [*'Εκφώνησις·*] ὅτι σὺ
εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σῴζειν καὶ σοὶ τὴν δόξαν. //

+ DMITRIEVSKI, 15 (4. καταξίωσον: καταξίωσσον); ARRANZ, *Pannychis*, 321; FUNTULIS, 29-30; STRITTMATTER, nº 146.

f. 4v 6. *Εὐχὴ ἑωθινὴ α'·* Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, τῷ
ἐξαναστήσαντι ἡμᾶς .... καὶ ἀπεκδεχομένους [...].

+ GOAR, 39 (4. ὄνομά σου τὸ ἅγιον: ὄν. τὸ ἅγιόν σου; δεόμεθα: δ. σου; 5. οἷς: τῇ σῇ χρηστότητι); ARRANZ, *Matines*, 411; TREMPELAS, *Euch. II*, 209; STRITTMATTER, nº 72; JACOB, nº 75; PASSARELLI, nº 89.

Lacuna (ff. 5-6)

f. 7 7. ⟨ *Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον·* ⟩ Ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου,
Κύριε ὁ Θεὸς τῆς ἀληθείας, καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ ....
f. 7v ἄνθρωπος ζή—//—σεται ἐν αὐτοῖς .... καὶ αἰνέσῃ σε διαπαντὸς //
f. 8 πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ. *'Εκφώνησις·* Σὲ γὰρ ὑμνεῖ
πᾶσα ἡ δύναμις τῶν οὐρανῶν καὶ σοῦ ἐστιν ἡ δόξα.

+ GOAR, 275 (4. φυγεῖν: καταφυγεῖν; 6. ἔμπλησον: ἔμπλησσον; 9. δός: καὶ δ.; 12. γράψον: καὶ ἔγγραψον; 12-3. ἕνωσον: καὶ ἕν.; 13. δοξασθήτω: καὶ δ.; 14. ὄνομά σου τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτῷ: ὄνομα τὸ ἅγιόν σου ἐν αὐτῷ; 16. ἔστωσαν: καὶ ἔστ.; 18. εὔφρανον: καὶ εὔφρανον; 19. ἐξομολογήσηται: ἐξομολογήσεται); TREMPELAS, *Euch. I*, 336-7; CONYBEARE, 390-1; STRITTMATTER, nº 116; JACOB, nº 129; PASSARELLI, nº 129.3.

8. *'Αφορκισμὸς α'·* Ἐπιτιμᾷ σοι Κύριος, διάβολε, ὁ παραγενόμενος
εἰς τὸν κόσμον καὶ κατασκηνώσας ἐν ἀνθρώποις .... κατήργησεν
f. 8v τὸν τὸ κράτος // ἔχοντα τοῦ θανάτου τοῦτ' ἔστιν σὲ τὸν διάβο-
f. 9 λον .... ὑπαναχώρησον ἀπὸ τῶν πλασμάτων τούτων // καὶ μὴ
f. 9v ὑποστρέψῃς .... ἀναχώρησον ἀπὸ τοῦ σφραγισ—//—θέντων νεο-
λέκτων στρατιωτῶν .... καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου. *'Εκφώνησις·*
ὅτι δεδόξασθαι τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου
Πνεύματος.

+ GOAR, 275-6 (7. ἔλυσε: ἔλυσσεν; κατήργησε: κατήργησσεν; 8. ἔστι: ἔστιν; 11. αὐτό: αὐτόν; ἐπιτιμήθητι: ἐπ. καὶ ἀναχώρησσον; 12. γοῦν: γάρ; 15. ἐπιτάσσει: ἐπιτάσει; 16. ὑπαναχώρησον: ὑπαναχώρησσον; 16-7. τοῦ πλάσματος τούτου: τῶν πλασμάτων τούτων; 17-8. μηδὲ ὑποκρυβῇς εἰς αὐτὸ om.; 18. τούτῳ: τινὶ αὐτῶν; ἐνεργήσῃς: ἐν. ἢ ἐῤῥαγῇς; 19. ἐν ἡμέρᾳ: ἐνν ἡ.; 20. ἡτοιμασμένης: ἡτ. σοι; 22. ἐπὶ τῶν: ἐπὶ θρόνου; 24. τά: καὶ τά; 26. θάλασσα: καὶ ἡ θ.; 27. ἀναχώρησον: ἀναχώρησσον; 27-8. τοῦ σφραγισθέν-

τος νεολέκτου στρατιώτου: τῶν σφραγισθέντων νεολέκτων στρατιωτῶν; 30. πῦρ φλέγον: πνεύματα καὶ τούς λειτουργούς αὐτοῦ πῦρ φλέγον; 31. ἀναχώρησον: ἀναχώρησσον; τοῦ πλάσματος τούτου: τῶν πλασμάτων τούτων); TREMPELAS, *Euch. I*, 338-9; CONYBEARE, 391-2; STRITTMATTER, nº 117; JACOB, nº 130; PASSARELLI, nº 130.

9. *Ἀφορκισμὸς β'* · Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ φοβερὸς καὶ ἔνδοξος, ὁ
f. 10 ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἔργοις .... ὁ προορίσας σοι, διάβο—//—λε, τῆς
αἰωνίου κολάσεως ...... τὴν σὴν ματαίαν δύναμιν, τὴν μηδὲ //
f. 10v χοίρων ἐξουσίαν ἔχουσαν .... ἐπὶ τὴν ἀσφάλειαν αὐ— // —τῆς
f. 11 οὐ κλιθήσεται εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ..... εἰς τὸ σκότος
f. 11v τὸ ἐξώτερον, ὅπου // σκώληξ ὁ ἀκοίμητος καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. *Ἐκφώνησις* · ὅτι τὸ κράτος Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

+ GOAR, 276 (1. πᾶσι: πᾶσιν; 6. τοῦ ... σφραγισθέντος: τῶν ... σφραγισθέντων; 8. οὖν σε: σε οὖν; 9. ἐβδελυγμένον: βδελυγμένον; 12-3. ἀναχώρησον, γνώρισον: ἀναχώρησσον, γνώρισσον; 15. ἀγέλην: ἀγγέλην; ἀπελθεῖν: εἰσελθεῖν; 18. θαλάσση: θαλάσσης; 25-6. ἀναχώρησον: ἀναχώρησσον; 26. τοῦ ... εὐτρεπιζομένου: τῶν ... εὐτρεπιζομένων; 28. καὶ τοῦ: καὶ κατὰ τοῦ; 29. ἥξει: ἥξει γάρ ἐπὶ τῶν νεφελῶν, ἥξει; 31. γέενναν: γέεναν; 32. ὁ om.); TREMPELAS, *Euch. I*, 339-40; CONYBEARE, 392-3; STRITTMATTER, nº 118; JACOB, nº 131; PASSARELLI, nº 131.

10. *Ἀφορκισμὸς γ'* ·[1] Κύριε σαβαώθ, ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὁ ἰώμενος πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν .... καὶ δὸς αὐτοῖς νίκας
f. 12 κατ' αὐτοῦ // καὶ τῶν ἀκαθάρτων αὐτοῦ πνευμάτων .... καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

+ GOAR, 276 (3. τὸν δοῦλόν σου: τούς δούλους σου; ἐξερεύνησον καὶ ἀπέλασον: ἐξερεύνησσον καὶ ἀπέλασσον; 4. αὐτοῦ: αὐτῶν; ἐπιτίμησον: ἐπιτίμησσον; 5. πνεύμασι: πνεύμασιν; 6-7. χρησάμενος ἐνεργείᾳ: ἐν. χρησ.; 7. αὐτοῦ: αὐτῶν; 8. αὐτῷ: αὐτοῖς; 9. τυγχάνων, καταξιωθῇ: τυγχάνοντες, καταξιωθῶσιν; 11. ἀναπέμψῃ: ἀναπέμψωσιν); TREMPELAS, *Euch. I*, 341; CONYBEARE, 394; STRITTMATTER, nº 119; JACOB, nº 132; PASSARELLI, nº 132.

11. *Εὐχὴ μετὰ τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον πρὸς τὸν πρὸς ὥραν βαπτιζόμενον* · Ὁ ὤν, δέσποτα Κύριε, ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον
f. 12v κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν .... τοῦ κόσμου // αὐτὸς καὶ τὸ πλάσμα σου τοῦτο .... ἀπὸ φαντασμάτων πονηρῶν.

+ GOAR, 276-7 (2. ὁμοίωσιν: ὁμοίωσσιν; 3. αἰωνίου: ἀϊδίου; ἐκπεσόντα: ἐκπεσῶτα; 4-5. ἐνανθρωπήσεως: ἀνθρωπήσεως; 8. αὐγάσαι ἐν: ἐναυγάσαι;

[1] Sul margine esterno.

9-10. τῇ ζωῇ αὐτοῦ: αὐτοῦ τῇ ζωῇ); TREMPELAS, *Euch. I*, 341-2; CONYBEARE, 394; STRITTMATTER, nº 120; JACOB, nº 133; PASSARELLI, nº 133.

12. 1) *Καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ τρίτον καὶ σφραγίζει τὸ μέτωπον αὐτοῦ καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος καὶ λέγει* · //
f. 13 2) Ἐξέλασον ἀπ' αὐτοῦ πᾶν πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα ....
f. 13v τὴν σφραγίδα ἄθραυστον // καὶ διατηρήσας τὸν χιτῶνα .... ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. *Ἐκφώνησις* · χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ.

+ GOAR, 277 (3. ἐξέλασον: ἐξέλασσον; πᾶν: πάντα; 5. καὶ λέγει τοῦτο ἐκ γ' om.; 9. ποίησον: ποίησσον; 10. μέλος: μέλλος; 11. υἱόν: σκεῦος ἡγιασμένον, υἱόν φωτὸς καί; 12. πολιτευσάμενος: πολιτευόμενος; 14. ἁγίων: ἁγίων σου); TREMPELAS, *Euch. I*, 342-3; CONYBEARE, 394-5; STRITTMATTER, nº 121; JACOB, nº 234; PASSARELLI, nº 134.

13. 1) *Καὶ μετὰ τὸ ἀμὴν ἀποδυομένου καὶ ὑπολυομένου τοῦ βαπτιζομένου, ἀποστρέφει αὐτὸν ἐπὶ δυσμὰς ὁ ἱερεὺς ἄνω τὰς χεῖρας ἔχοντα καὶ λέγει γ'* ·
2) Ἀποτάσσῃ[1] τῷ σατανᾷ; καὶ πᾶσιν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ; καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ; καὶ πᾶσιν τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ; καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ αὐτοῦ;
3) *Καὶ ἀποκρίνεται ὁ κατηχούμενος πρὸς ἕκαστον τούτων ἢ ὁ*
f. 14 *ἀνάδοχος αὐτοῦ ἐὰν ᾖ παιδίον // ἢ βάρβαρος.*

+ Cfr. GOAR, 277; CONYBEARE, 395; v. nº 14.

14. 1) *Καὶ μετὰ τοῦτο πάλιν λέγει ὁ ἱερεύς* · Ἀπετάξω τῷ σατανᾷ;
2) *Καὶ [ἀπο]κρίνεται ὁ κατηχούμενος* · [Ἀπετα]ξάμην.
3) *Καὶ ὅτε εἴπῃ τρ[ίτον, λ]έγει ὁ ἱερεύς* · Ἐμφύσησον αὐ[τῷ].
4) *Καὶ μετὰ τὸ ἐμφυσῆσ[αι στρέφει α]ὐτὸν κατὰ ἀνατολὰς κά[τω τὰς χεῖ]ρας ἔχοντα καὶ λέ[γει αὐτῷ ὁ ἱερεύς* ·] Καὶ συντάσ[σῃ τῷ Χριστῷ] [...].
5) Καὶ πιστεύω [εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρ]α παντοκρ[άτορα *καὶ τὰ*] *ἑξῆς μέχρι τοῦ* [*τέλους* ......]*νομενον κ*[......*κα*]*τηχουμέ*[*νου*.........] *αὐτοῦ ὡς εἴρ*[*ηται* ....] *γ'*. *Ἐρωτᾷ ὁ*
f. 14v *ἱ*[*ερεὺς* ....*κατηχού*]*μενος πάλιν* [..........] //
6) Συνετάξω τὸν Χριστόν; *Καὶ ἀποκρίνεται* · Συνεταξ[άμην].
7) *Καὶ ὅτε εἴπῃ τρί*[*τον* Συνετ]αξάμην, *λέγει ὁ ἱε*[*ρεύς*] · Καὶ προσκύν]ησον αὐτῷ.

[1] ἀποτάσομε, cod.

8) *K[αὶ μετὰ ταῦτα ἐπεύχ]εται ὁ ἱερεύς·* Δ[έσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, προ]σκάλεσαι τὸν [δοῦλόν σου τόνδ]ε πρὸς τὸ ἅγιόν [σου φώτισμα καὶ] καταξίω[σον αὐτὸν τῆς μεγ]άλης ταύτης [χάριτος τοῦ ἁγίου σου] βαπτίσματος. ['Απόδυσον αὐτοῦ τὴ]ν παλαιό[τητα καὶ ἀνακαίνι]σον αὐτὸν [εἰς τὴν ζωὴν τὴν αἰώνι]ον. Καὶ [πλήρωσον αὐτὸν τῆς] τοῦ ἁγί[ου Πνεύματος δυνάμεως εἰ]ς ἕνω[σιν τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα μηκέ]τι τέ[κνον
f. 15 σώματος ἢ ἀ]λλὰ τέ[κνον τῆς σῆς βασιλεί]ας. // *'Εκφώνησις·* εὐδοκίᾳ καὶ χάριτι τοῦ μονογενοῦς.

+ Cfr. GOAR, 277-8; TREMPELAS, *Euch. I*, 343-7; CONYBEARE, 395-7; STRITTMATTER, nº 122-3; JACOB, nº 135-6; PASSARELLI, nº 135-8.

15. ⟨ *'Ακολουθία τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.* ⟩

1) *Καὶ μετὰ ταῦτα*[1] *λέγει ὁ διάκονος·*
2) 'Εν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
3) 'Υπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ τῆς.

16. 1) *'Ο δὲ ἱερεὺς λέγει πᾶσαν τὴν εὐχὴν ταύτην καθ' ἑαυτόν·*
'Ο εὔσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων Θεός, ὁ ἐτάζων καρδίας
f. 15v καὶ νεφρούς ...... ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, ὁ παρορῶν // ἁμαρτήμα-
f. 16 τα εἰς μετάνοιαν ..... τοῦ μεγάλου καὶ ἐπουρανίου // καὶ μόρφωσόν σου τὸν Χριστὸν ἐν τοῖς μέλλουσιν ...... νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

2) *Δεῖ εἰδέναι ὅτι οὐδὲ ταῦτα ἐπὶ τέλους ἐκφωνεῖ ἀλλὰ καὶ τὸ ἀμὴν αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν λέγει.*

+ GOAR, 288 (2. κρύφια: ἐγκρύφια; 3. μόνος om.; ἔστι: ἔστιν; 5. τά: καὶ τά; 7. πάριδε: παρένεγκε; ἐν: καὶ ἐν; 8. ἀνθρώπων om.; 10. ἁγίασον: ἁγίασσον; 13. εἰρημένη: εἰρτημένη; 16. ἀλλά: καὶ κατησχυμμένος; 19. τῷ μέλλοντι: τοῖς μέλλουσιν; ἀναγεννᾶσθαι: ἀναγενᾶσθαι; 20. οἰκοδόμησον: οἰκοδόμησσον; 21. σου om.; ἀλλὰ om.; 22. αὐτόν: αὐτούς; 23-4. προκόπτοντος αὐτοῦ: προκοπτόντων αὐτῶν; 24. δι' αὐτοῦ: δι' αὐτῶν); TREMPELAS, *Euch. I*, 352-3; CONYBEARE, 398-9; STRITTMATTER, nº 125; JACOB, nº 138; PASSARELLI, nº 139.

f. 16v **15.** *Λέγοντος δὲ τοῦ ἱερέως τὴν εὐχήν, // ὁ διάκονος λέγει τὰ διακονικὰ ταῦτα·*
4) 'Εν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
5) 'Υπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ τῆς.

[1] μεταυτ, cod.

6) 'Υπὲρ τοῦ παρασχεθῆναι ἡμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
7) 'Υπὲρ τοῦ καταπέμψαι Κύριον τὸν Θεὸν τὰ ἐλέη καὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ ἐπὶ πάντας ἡμᾶς, δεηθῶμεν.
8) 'Υπὲρ τοῦ εἰσακοῦσαι Κύριον τὸν Θεὸν τῆς φωνῆς τῆς δεήσεως ἡμῶν καὶ ἐλέησον.
9) 'Υπὲρ τοῦ εὐλογηθῆναι τὸ ὕδωρ τοῦτο τῇ ἐπιφοιτήσει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
10) 'Υπὲρ τοῦ γενέσθαι αὐτὸ πρὸς καθαρισμὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
11) 'Υπὲρ τοῦ καταπέμψαι ἐπ' αὐτῷ Κύριον τὸν Θεὸν τὴν χάριν τῆς ἀπολυτρώσεως, τὴν εὐλογίαν τοῦ 'Ιορδάνου, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. //
f. 17 12) 'Υπὲρ τοῦ πηγάσαι ἐν αὐτῷ δρόσον[1] ἐλέους εἰς ἴασιν ψυχῶν καὶ σωμάτων, τοῦ Κυρίου [δεηθῶμεν].
13) 'Υπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπό.
14) 'Αντιλαβοῦ.
15) Τῆς παναγίας ἀχράντου.

+ Cfr. GOAR, 287; CONYBEARE, 397-8.

17. 1) *Καὶ μετὰ τὸ πληρῶσαι τὸν διάκονον, ἀπάρχεται ὁ ἱερεὺς τὴν τῶν ἁγίων βαπτισμάτων εὐχὴν λέγων οὕτως·*
2) Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου καὶ οὐδεὶς
f. 17v λόγος ..... τὸν κύκλον τοῦ ἐνιαυτοῦ // ἐστεφάνωσας. Σὲ τρέμουσιν αἱ νοεραὶ πᾶσαι δυνάμεις ..... τῆς ἀπροσίτου
f. 18 σου δόξης // κατακαλύπτεται. Σὺ γὰρ Θεὸς ὢν ἀπερίγραπ-
f. 18v τος, ἄναρχός τε ..... ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθης καὶ τοῖς // ἀνθρώποις συνανεστράφης. Σὺ καὶ τὰ ἰορδάνεια ῥεῖθρα ἡγίασας ....
f. 19 οἱ ἐπιβουλεύον—//—τες τῷ πλάσματί σου. "Οτι τὸ ὄνομά σου ...... ὑπεναντίοις.

+ GOAR, 288-9 (3. τρὶς om.; 6. τεσσάρων: τεσάρων; 9. δοξάζει: δοξολογεῖ; 13. θάλασσαν: θάλασαν; 15. προσκυνοῦσι: προσκυνοῦσιν; 19. τῆς om.; 20. ἀνθρώπου: ἀνθρώπων; 26. ὕμνησε: ὕμνησεν; 33. ἁγίασον: ἁγίασσον; τρὶς om.; 35. ποίησον: ποίησσον); TREMPELAS, *Euch. I*, 354-5; CONYBEARE, 399-401; STRITTMATTER, nº 126; JACOB, nº 139; PASSARELLI, nº 140.

18. 1) *Καὶ ἐμφυσᾷ εἰς τὸ ὕδωρ τρίτον καὶ σφραγίζει τῷ δακτυλίῳ γ' καὶ πάλιν λέγει·*
2) Συντριβήτωσαν ὑπὸ τὴν σημείωσιν τοῦ τύπου τοῦ σταυροῦ

[1] δρόσσον, cod.

f. 19v σου .... ταραχὴν διανοίας ἐπάγον, ἀλλὰ Σύ, // δέσποτα τῶν ἁπάντων, ἀνάδειξον τὸ ὕδωρ τοῦτο ...... τὸν παλαιὸν
f. 20 ἄνθρωπον, // τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης .... Ἐν σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ //
f. 20v ἅμα τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ .... νῦν καὶ ἀεί.

+ Goar, 289 (2. γ′ om.; 3. πάντα om.; ἐναέρια: ἐνάρια; 6. πνεῦμα: Κύριε, πνεῦμα; λογισμῶν: λογισμοῖς; 8. τοῦτο ὕδωρ ἀπολυτρώσεως: τὸ ὕδωρ τοῦτο, ὕδωρ ἀναπαύσεως; 9. σαρκός: μολυσμῶν σαρκός; 10. ψυχῶν: ψυχῆς; λύτρον: λουτρόν; 11. ἀνακαινισμόν πνεύματος om.; 12. πηγήν: ἀνακαινισμὸν πνεύματος, πηγήν; 13. καὶ om.; 15. ἀναγέννησιν: γέννησιν; 16. τούτῳ: τῷ ὕδατι τούτῳ; 16-7. τὸν ... βαπτιζόμενον: τοὺς ... βαπτιζομένους; 19. εἰκόνα: εἰκόνα σου; 20. γενόμενος σύμφυτος: οἱ γενόμενοι σύμφυτοι; 21. αὐτοῦ: σου; 22. κοινωνός: κοινωνοί; γένηται: γένωνται; φυλάξας: φυλάξαντες; 23. αὐξήσας: αὐξήσαντες; 24. δέξηται: δέξωνται; 25. συγκατουριθμηθῇ: συγκαταριθμηθῶσιν); Trempelas, *Euch. I*, 355-7; Conybeare, 401-2; Strittmatter, nº 127; Jacob, nº 140; Passarelli, nº 142.

19. 1) *Καὶ μετὰ τὸ ἀμὴν λέγει·* Εἰρήνη πᾶσιν. *Καὶ τοῦ διακόνου λέγοντος·* Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν.

2) *Κλίνει ὁ ἱερεὺς τὴν κεφαλὴν εἰς τὸ ἀγγεῖον τοῦ ἐλαίου, βασταζόμενον ὑπὸ τοῦ διακόνου, καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ γ′, καὶ σφραγίζει τρίτον καὶ λέγει·*

3) Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ τοῖς ἐν τῇ κιβωτῷ τοῦ Νῶε περιστερὰν .... δι' ἐκείνων προτυπώ-
f. 21 σας, // ὁ καὶ τῆς ἐλαίας τὸν καρπὸν εἰς ἀποπλήρωσιν ..... καὶ μεταλαμβάνουσιν ἐξ αὐτοῦ. *Ἐκφώνησις·* εἰς δόξαν σὴν καὶ .... ζωοποιοῦ σου Πνεύματος. //

+ Goar, 289-90 (4. τοῦ om.; τὸ om.; καί: ὁ καί; 6. εἰς τὴν πλήρωσιν: εἰς ἀποπλήρωσσιν; 8. ἐν: ἐν τῇ; 9. εὐλόγησον: εὐλόγησσον; 14. ἐκφώνησις add.), Trempelas, *Euch. I*, 357-8; Conybeare, 402; Strittmatter, nº 128; Jacob, nº 141; Passarelli, nº 143.

f. 21v **20.** 1) *Καὶ μετὰ τὸ ἀμὴν λαμβάνει ὁ ἱερεὺς τὸ τρύβλιον τοῦ ἁγίου ἐλαίου καὶ ποιεῖ ἐξ αὐτοῦ εἰς τὸ ὕδωρ σταυροὺς τρεῖς ψάλλων τὸ ἀλληλούϊα τρίτον*[1] *σὺν τῷ ὄχλῳ.*

2) *Καὶ μετὰ τοῦτο ἀποτίθεται τὸ τρύβλιον*[2] *καὶ ἐκφωνεῖ ὁ ἱερεύς·*

3) Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς ὁ φωτίζων ..... νῦν καὶ ἀεί.

4) *Καὶ προσφέρεται ὁ βαπτιζόμενος ἑνὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ λαμβάνων ὁ πρεσβύτερος ἐκ τοῦ ἁγίου ἐλαίου τῷ δακτύλῳ*

[1] τον repetitur.
[2] τρυβλίω, cod.

ποιεῖ σταυροῦ τύπον ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στῆθος καὶ τῶν μεταφρένων τοῦ βαπτιζομένου καὶ λέγει·

f. 22 5) Χρίεται ὁ δεῖνα ἔλαιον ἀγαλλι—//—άσεως[1] εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί.

6) *Καὶ τότε χρίεται ὅλον τὸ σῶμα αὐτοῦ.*

+ Goar, 290; Trempelas, *Euch. I*, 358; Conybeare, 403-4; Strittmatter, nº 129; Jacob, nº 142; Passarelli, nº 144-5.

21. 1) *Καὶ εὐθέως βαπτίζει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς λέγων·*
Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

2) *Καὶ μετὰ τὸ βαπτίσαι ψάλλει οὕτως·*
Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἀπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι. γ′

3) *Εὐχὴ τῆς ἀπολύσεως τοῦ βαπτίσματος·*
Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἡ πηγὴ τῶν
f. 22v ἀγαθῶν ...... αὐτοῖς δωρησάμενος· αὐτὸς // οὖν, δέσποτα πολυεύσπλαγχνε, χάρισαι αὐτοῖς .... γένωνται βασιλείας. Ὅτι Σὺ ⟨εἶ⟩ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν.

+ Goar, 290-91 (5. ἀναξίοις: ἀν. δούλοις σου; 7. τὸν δοῦλόν σου τὸν νεοφώτιστον: τοὺς δούλους σου τοὺς νεοφωτίστους; 9. αὐτῷ: αὐτοῖς; 10. οὖν add.; παμβασιλεῦ εὔσπλαγχνε: πολυεύσπλαγχνε; 11. αὐτῷ: αὐτοῖς; 14. αὐτόν: αὐτούς; σῷ om.; 15. πάντων: π. αὐτοῦ; 16. αὐτοῦ om.; 16-7. ἁγνείᾳ: ἁγν. καὶ γνώσει; 17. τὴν ψυχὴν αὐτοῦ: τὰς ψυχὰς αὐτῶν; 18. εὐαρεστῶν: εὐαρεστοῦντες; 18-9. υἱὸς καὶ κληρονόμος: υἱοὶ καὶ κληρονόμοι; 19. γένηται: γένωνται); Trempelas, *Euch. I*, 360-6; Conybeare, 404; Strittmatter, nº 130-1; Jacob, nº 143-4; Passarelli, nº 145-6.

22. 1) *Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν χρίει αὐτὸν τὸ ἅγιον μύρον*[2] *ποιῶν σταυροὺς τρεῖς ἐπὶ τοῦ μετώπου καὶ τῶν ὠτίων καὶ τῶν χειρῶν καὶ τοῦ στήθους λέγων οὕτως·*

2) Χρίεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ Δ μύρον ἀγαλλιάσεως εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί.

3) *Λέγει·* Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε. //

+ Goar, 291; Trempelas, *Euch. I*, 366; Conybeare, 405-6; Strittmatter, nº 132; Jacob, nº 145; Passarelli, nº 147.

[1] ἀγαλιάσεως, cod.
[2] v. introduzione.

f. 23 **23.** 1) *Εὐχὴ εἰς τὸ ἀπολοῦσαι νεοφώτιστον·*

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ λύτρωσιν ἁμαρτιῶν διὰ τοῦ βαπτίσματος τοῖς δούλοις σου δωρησάμενος, ὁ καὶ ἀναγεννήσεως ζωὴν αὐτοῖς χαρισάμενος, αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα Κύριε, τὸν φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου καταύγασον ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν διαπαντός. Εὐδόκησον τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως αὐτῶν κατὰ τῶν ἀντιπάλων ἐπὶ τῇ σῇ πέτρᾳ θεμελιώσας καὶ τὸ ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας παντὸς ῥύπου ἁμαρτημάτων ἀμόλυντον διατήρησον, καὶ τὴν πνευματικὴν σφραγίδα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς φοβερᾶς σου κρίσεως ἀνεξάλειπτον διαφύλαξον, ἔλεος αὐτοῖς καὶ ἡμῖν γενόμενος κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου. Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον.

2) *Μετὰ δὲ τὴν εὐχὴν ἀπολούει αὐτὸν καὶ ῥαντίζει αὐτὸν τὸ ὕδωρ*[1] *λέγων·*

3) Ἐβαπτίσθης, ἐφωτίσθης, ἐδικαιώθης, ἡγιάσθης ἀπελούσω εἰς τὸ ὄνομα. //

+ Cfr. GOAR, 303-4; TREMPELAS, *Euch. I*, 372-4; CONYBEARE, 406; DMITRIEVSKI, 70, 488; STRITTMATTER, nº 133; PASSARELLI, nº 151.

f. 23v **24.** *Εὐχὴ μετὰ τὸ ἀπολοῦσαι νεοφώτιστον·*

Ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ διὰ τῶν χειρῶν τῶν ἁγίων ἀποστόλων καταπέμψας τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα ἐπὶ τοῖς βαπτιζομένοις, αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα, κατάπεμψον ἐφ' ἡμᾶς τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα καὶ ἁγίασον ἡμᾶς ὁλοτελῆ[2]. Καὶ συγκαταρίθμησον μετὰ τῶν εὐαρεστησάντων τῷ ἁγίῳ ὀνόματί σου. Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

+ DMITRIEVSKI, 40.

25. *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παιδίον·*

Σὲ ἱκετεύομεν, Κύριε ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ὁ ἐκ τοῦ πληρώματος τῆς κολυμβήθρας τῆς σῆς ἀγαθότητος εὐλογήσας τὸ παρὸν νήπιον καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἡ εὐλογία σου καταβήτω. Καὶ ὡς εὐλόγησας Δαυῒδ διὰ χειρὸς τοῦ προφήτου Σαμουήλ, οὕτως εὐλόγησον καὶ τὸ παρὸν νήπιον διὰ χειρὸς

[1] v. introduzione.
[2] sic cfr. I Tess. 5,23.

ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἐπιφοιτῶν αὐτῷ τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον καὶ ἐν τῇ ἀπαρχῇ τοῦ κείρασθαι αὐτοῦ τὴν κόμην δὸς f. 24 αὐτῷ προκόψαι ἐν ἡλικίᾳ πεπλη—//—ρωμένῃ καὶ πολιᾷ γήρους, ὅπως ἴδῃ τὰ ἀγαθὰ Ἱερουσαλὴμ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ. Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα.

+ Cfr. GOAR, 306; STRITTMATTER, nº 235; JACOB, nº 201; PASSARELLI, nº 181.

26. *Εὐχὴ ἐπὶ θεμελίου οἴκου·*

Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ὁ καταξιώσας ὑπὸ τὴν στέγην Ζακχαίου εἰσελθεῖν καὶ σωτηρία αὐτῷ τε καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ γενόμενος κατὰ τὴν σὴν ἄχραντον καὶ ἀθάνατον φωνὴν τὴν ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν τῇ οἰκουμένῃ ἀληθῶς κηρυχθεῖσαν, αὐτὸς καὶ νῦν τοὺς ἐνταῦθα οἰκεῖν βουληθέντας καὶ δι' ἡμῶν τῶν ταπεινῶν καὶ ἁμαρτωλῶν τὰς δεήσεις σοι προσάγοντας, εὐλόγησον, δόξασον, ἀβλαβῆ καὶ ἀσινῆ αὐτοῖς ἐν πάσῃ τῇ κατοικήσει τῆς στέγης ταύτης ἀποδεικνὺς διὰ τῶν σῶν ἀφθόνων δωρεῶν. Ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμή.

+ Cfr. GOAR, 484; STRITTMATTER, nº 209; JACOB, nº 160; PASSARELLI, nº 265.

27. *Εὐχὴ ἐν εἰσόδῳ οἴκου·*

Ὁ Θεὸς ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ ἐπιβλέπων τὰ σύμπαντα, κατάπεμψον ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦτον τὴν εὐλογίαν σου ἐν ταῖς σαῖς ἐντολαῖς, διατήρησον, πλήθυνον τὰ γεννήματα[1] αὐτῶν τῆς δικαιοσύνης σου. Χάριτι καὶ // οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ f. 24v τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. //

L a c u n a

f. 25 **28.** ⟨ *Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῦσαι παιδίον·* ⟩

[Σὲ ἱκετεύομεν, Κύριε ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν . . . . εὐλογήσας] τὸν παρὸν νήπιον . . . . . τῆς ζωῆς αὐτοῦ. *Ἐκφώνησις·* ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα, τιμή[2].

+ v. nº 25.

[1] γενήματα, cod.
[2] Sul margine esterno una mano recente ha scritto: ο δι μ.

29. *Εὐχὴ εἰς τὸ σαραντίσαι γυναῖκα·* //

f. 25v Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παραγενόμενος ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ἔπιδε ἐπὶ τὴν δούλην σου τήνδε, καὶ ἀπόπλυνον αὐτῆς τὸν ῥύπον τοῦ σώματος καὶ τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς διὰ τὴν ἄφιξιν τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν, διὰ τὴν εὐχὴν τοῦ τιμίου πρεσβυτερίου, καὶ ἀξίωσον[1] αὐτὴν γενέσθαι ἀξίαν τοῦ ἁγίου ναοῦ σου εἰς δόξαν σὴν καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος. Ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα, f. 26 τιμὴ καὶ // προσκύνησις τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

+ Cfr. GOAR, 267; DMITRIEVSKI, 53; PASSARELLI, nº 70.

30. 1) *Ἀκολουθία τῶν Θεοφανείων·*
2) Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
3) Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ τῆς.
4) Ὑπὲρ τῆς εἰρήνης τοῦ σύμπαντος κόσμου.
5) Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου οἴκου τούτου καὶ τῶν.
6) Ὑπὲρ τοῦ ἁγιασθῆναι ..... δεηθῶμεν.
+ GOAR, 368 (καὶ ἐπιφοιτήσει om.).
f. 26v 7) Ὑπὲρ τοῦ καταφοιτῆσαι .... τῆς // ὑπερουσίου ... δεηθῶμεν.
8) Ὑπὲρ τοῦ δωρεθῆναι .... Ἰορδάνου, δεηθῶμεν.
+ GOAR, 368 (τῇ δυνάμει ... τοῦ Κυρίου om.).
9) Ὑπὲρ τοῦ εἰσακοῦσαι Κύριον τὸν Θεὸν λόγον τῆς ἡμετέρας δεήσεως καὶ ἀναδεῖξαι τὴν κοινὴν ταύτην καὶ σωτηριώδη πηγὴν ἁγιασμοῦ δῶρον, ἁμαρτημάτων λυτήριον, δεηθῶμεν.
10) Ὑπὲρ τοῦ ἐπισκιάσαι οὐρανόθεν ἐφ' ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ ὑψίστου καὶ ἁγιάσαι τὰ ὕδατα ταῦτα εἰς ἀναγέννησιν ἀνθρωπότητος καὶ κόσμου παντός, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
11) Ὑπὲρ τοῦ καταπέμψαι Κύριον τὸν Θεὸν ἐφ' ἡμᾶς τὸ ἅγιον f. 27 αὐτοῦ Πνεῦμα // καὶ ἀποφᾶναι τὰ ῥεῖθρα ταῦτα νοσημάτων ἀλεξητήριον, δαίμοσι καὶ πάσαις ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον, δεηθῶμεν.
12) Ὑπὲρ τοῦ ἀνακαινίσαι Κύριον τὸν Θεὸν τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν τῶν καρδιῶν ἡμῶν καὶ φωτίσαι ἡμᾶς, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
13) Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης.

[1] ἀξίωσσον, cod.

14) Καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν χριζόντων.
15) Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον καὶ διαφύλαξον.
16) Τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης.

+ Cfr. GOAR, 366, 368, 375-6; TREMPELAS, *Euch. II*, 18, 23-7; STRITTMATTER, nº 134; JACOB, nº 149; PASSARELLI, nº 155.

31. *Προοίμιον τῆς εὐχῆς τῶν ἁγίων Θεοφανείων·*

Δοξάζομέν σε, δέσποτα πανάγιε παντοκράτορ προαιώνιε βαf. 27v σιλεῦ Δοξάζομέν σε τὸν ἀπάτορα ἐκ μητρὸς καὶ ἀ—//—μήτορα ἐκ Πατρός. Ἐν γὰρ τῇ προλαβούσῃ ἑορτῇ νήπιόν σε εἴδομεν ὄντα. Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ ἑορτῇ τέλειον ὁρώμενον τὰ τὸν ἐκ τελείου τέλειον καὶ ἐπιφανέντα ἡμῖν. Σήμερον γὰρ ὁ τῆς ἑορτῆς καιρὸς ἐπέστη ἡμῖν, καὶ ἄγγελοι μετὰ ἀνθρώπων ἑορτάζουσιν. Σήμερον ὁ οὐρανὸς ἀγάλλεται καὶ δρόσον[1] τῇ γῇ ἐπομβρίζει. Σήμερον ὁ ἥλιος ἄδυτος γίνεται καὶ ὁ κόσμος φωτὶ Κυρίου καταυγάζεται. Σήμερον ἡ σελήνη λαμπραῖς ταῖς ἀκτῖσι τῷ κόσμῳ συνεκλαμπρύνεται. Σήμερον οἱ φωτοειδεῖς ἀστέρες τῇ f. 28 ὡραιότητι τὴν οἰκουμένην καλλω—//—πίζουσιν. Σήμερον αἱ νεφέλαι ὑετὸν δικαιοσύνης οὐρανόθεν τοῖς ἀνθρώποις δροσίζουσιν. Σήμερον τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων νῶτα ὑποστρώννυται τοῖς ἴχνεσιν τοῦ δεσπότου. Σήμερον ὁ ἀόρατος ὁρᾶται, ἵνα ἐμφανῇ ποιήσηται τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων. Σήμερον ὁ ἄκτιστος ὑπὸ τοῦ ἰδίου κτίσματος βουλήσει χειροθετεῖται. Σήμερον ὁ προφήτης καὶ πρόδρομος τῷ δεσπότῃ πόθῳ προσέρχεται, ἀλλὰ τρόμῳ παρίσταται ὁρῶν Θεοῦ πρὸς ἡμᾶς συγκατάβασιν. Σήμερον τὰ τοῦ Ἰορδάνου νάματα εἰς ἰάματα f. 28v μεταποιεῖται // τῇ τοῦ Κυρίου παρουσίᾳ. Σήμερον ῥείθροις μυροπνεύστοις πᾶσα ἡ κτίσις ἀρδεύεται. Σήμερον τὰ τῶν ἀνθρώπων πταίσματα τοῖς ὕδασιν τοῦ Ἰορδάνου ἀπαλείφονται. Σήμερον ὁ παράδεισος[2] ἠνέῳκται τοῖς ἀνθρώποις καὶ ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος καταυγάζεται ἡμῖν. Σήμερον τὸ πικρὸν ὕδωρ τὸ ἐπὶ Μωϋσέως εἰς γλυκύτητα μεταποιεῖται τῇ τοῦ Κυρίου παρουσίᾳ. Σήμερον τὰ βλαβερὰ ὕδατα τὰ ἐπὶ Ἐλισσαίου ἅλατι[3] θεραπεύονται τῇ ἐπιδημίᾳ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.

[1] δρόσσον, cod.
[2] παράδεισσος, cod.
[3] ἄλλατι, cod.

Σήμερον τὰ ἁλμυρὰ ὕδατα τῆς θαλάσσης εἰς γλυκύτητα μεταβλήσκονται τῇ τοῦ Κυρίου ἐπιφανείᾳ. Σήμε— // [...]

Lacuna

+ Sic. Cfr. GOAR, 369-70; TREMPELAS, *Euch. II*, 29, 38-40; STRITTMATTER, nº 136; PASSARELLI, nº 157.

32. [Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστὰ .... Σὺ γὰρ ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐπὶ
f. 29 τῆς γῆς] ὤφθης καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφης ... ἀγγελικῆς
f. 29v ἰσχύος // πεπληρωμένον, ἵνα πάντες οἱ ἀρυόμενοι ....
f. 30 διψῶντα τὸν λαόν σου κορέσας. Σὺ εἶ // ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ δι' ὕδατος
f. 30v καὶ πυρὸς .... Ἵνα καὶ διὰ στοιχείων // καὶ δι' ἀνθρώπων
καὶ δι' ἀγγέλων ...... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν.

+ GOAR, 371 (1-28. Lacuna; 29-30. ἡγίασας: ἡγίασσας; 33-4. ἁγίασον: ἁγίασσον; 34. γ' om.; 35. ποίησον: ποίησσον; 38. ἀπρόσιτον: ἀπρόσσιτον; 39. μεταλαμβάνοντες: μ. ἐξ αὐτοῦ; 41. ἰατρεῖαν: ἰατρεῖον; 42. εἶ: εἶ ὁ; 44-6. ὁ διὰ θαλάσσης ... ἑβραίων: ὁ δι' ὕδατος κατακλύσας ἐπὶ τοῦ Νῶε τὴν ἁμαρτίαν; 51. ἁγίασον: ἁγιάσας; 52. τρὶς om.; πᾶσι: πᾶσιν; 53. μεταλαμβάνουσι: μεταλαμβάνουσιν; χριομένοις: κεχριομένοις; 54. τὴν ὑγείαν, τὴν κάθαρσιν, τὴν εὐλογίαν. Τρίς: τὴν εὐλογίαν, τὴν κάθαρσιν, τὴν ὑγείαν; 56. τρὶς om.; 59. τὴν om.; 59-60. διὰ ἀνθρώπων, καὶ διὰ ἀγγέλων: δι' ἀνθρ., καὶ δι' αγγ.; 60. διά: δι'; διὰ ὁρωμένων καὶ διὰ ἀοράτων: διὰ ὁρ. καὶ ἀοράτων; 60-1. δοξάζηται: δοξάζεται; 61-3. σὺν τῷ Πατρὶ ....: τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ....); TREMPELAS, *Euch. II*, 38-40; STRITTMATTER, nº 138; JACOB, nº 151; PASSARELLI, nº 157.

33. 1) *Καὶ μετὰ τοῦτο λέγει·* Εἰρήνη πᾶσιν.
2) *Ὁ λαός·* Καὶ τῷ πνεύματί σου.
3) *Ὁ διάκονος·* Τὰς κεφαλάς.
4) *Ὁ ἱερεὺς πάλιν εὔχεται·* Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπά-
f. 31 κουσον ἡμῶν, ... ἐμπλησθῆναι τοῦ ἁγι—//—ασμοῦ σου ...... εἰς ὑγείαν ψυχῆς καὶ σώματος. Σὺ γὰρ εἶ ὁ ἁγιασμὸς ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι νῦν καὶ ἀεί [1].

+ GOAR, 371 (1. ἐπάκουσον: ἐπάκουσσον; 3. ὕδατα: ὕδ. ταῦτα; εὐλόγησον: εὐλόγησσον; 4-5. πρόσχημα: πρόσχημον; 5. καταξίωσον: καταξίωσσον; 8. ἐκφώνως om.); TREMPELAS, *Euch. II*, 40-1; STRITTMATTER, nº 139; JACOB, nº 152; PASSARELLI, nº 158.

[1] Al di sopra di σώματος un'altra mano più tarda ha scritto: ϛH (con Θ sopra) = στῆθος (?). Tra le parole σώματος e Σὺ vi è un quattro punti ⁜. Sul margine esterno forse la stessa mano di prima ha scritto: καὶ κλύζει (?) / λαβὼν τί-/-μιον ξύλον λέγων· / σὺ γὰρ / ἁγιασμός / ἡμῶν.

34. 1) *Εὐχὴ ἄλλη τῶν ἁγίων Θεοφανείων·*
Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸ πικρὸν ὕδωρ ἐπὶ Μωϋσέως ...
f. 31v αὐτὸ γενέσθαι // πᾶσιν ..... ἀλεξητήριον. *Ἐκφώνησις·* ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις.
2) *Δεῖ εἰδέναι ὅτι ἡ εὐχὴ αὕτη λέγεται πρὶν τό·* Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν.

+ GOAR, 363 (2. γλυκύ: γλυκύτητα; 3. ἅλατι: ἅλλατι; 5. ἁγίασον: ἁγίασσον; 6. ποίησον: ποίησσον; πᾶσι: πᾶσιν; ἀρυομένοις: ἀῤῥυομένοις; 7. τοῖς om.; 7-8. ἰατρείαν: ἰατρεῖον; 9. ἀλεξητήριον: ἀλλεξητήριον); STRITTMATTER, nº 140; JACOB, nº 153; PASSARELLI, nº 159.

35. 1) *Διακονικὰ εἰς μνῆστρα.*
2) Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
3) Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης καὶ τῆς.
4) Ὑπὲρ τῶν νῦν μνηστευομένων. //

Lacuna

f. 32 **36.** [Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἐξ ἐθνῶν .... ἕνω—]σον καὶ διαφύλαξον τοὺς δούλους σου ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ. *Ἐκφώνησις·* Σοὶ γὰρ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις τοῦ Πατρός. (Sic).

+ Cfr. GOAR, 311; DMITRIEVSKI, 4; TREMPELAS, *Euch. I*, 34-5; STRITTMATTER, nº 211; JACOB, nº 162; PASSARELLI, nº 164.

37. 1) *Διακονικὰ εἰς γάμους.*
2) Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
3) Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης.
4) Ὑπὲρ τῶν νυνὶ συναπτομένων πρὸς γάμου κοινωνίαν καὶ συμβίωσιν [1], τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
5) Ὑπὲρ τοῦ εὐλογηθῆναι τὸν γάμον τοῦτον ὡς τὸν ἐν Κανᾷ [2] τῆς Γαλιλαίας, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
6) Ὑπὲρ τῶν νεονύμφων τοῦΔ καὶ τῆςΔ καὶ τῆς ἐν Χριστῷ συζεύξεως αὐτῶν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
f. 32v 7) Ὅπως Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν χαρί—//—σηται αὐτοῖς τίμιον τὸν γάμον καὶ τὴν κοίτην ἀμίαντον, τοῦ [Κυρίου δεηθῶμεν.]

[1] συμβίωσσιν, cod.
[2] ἔγκανα, cod.

8) Ὑπὲρ τοῦ παρασχεθῆναι αὐτοῖς σωφροσύνην, ὁμοφροσύνην, καρπὸν τέκνων πρὸς τὸ συμφέρον, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

9) Ὑπὲρ τοῦ εὐφρανθῆναι αὐτοὺς ἐν ὁράσει [1] υἱῶν αὐτῶν καὶ θυγατέρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

10) Ὑπὲρ τοῦ δωρεθῆναι αὐτοῖς τε καὶ ἡμῖν πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

11) Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης.

12) Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον.

13) Τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης.

+ Cfr. GOAR, 314-5; TREMPELAS, *Euch. I*. 43-5; STRITTMATTER, nº 212; JACOB, nº 163; PASSARELLI, nº 166.

38. *Εἰς τὸ στεφανῶσαι γάμους·*

Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐκ τῆς
f. 33 πλευ—//—ρᾶς αὐτοῦ ἀνοικοδομήσας γυναῖκα καὶ συζεύξας
αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτὸν [2] διὰ τὸ οὕτως ἀρέσαι τῇ σῇ
μεγαλειότητι, μὴ μόνον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς,
αὐτὸς καὶ νῦν, Δέσποτα, ἐξαπόστειλον τὴν χεῖρά σου ἐξ
ἁγίου κατοικητηρίου σου, καὶ ἅρμοσον τὸν δοῦλόν σου
τὸνΔ καὶ τὴν δούλην σου τὴνΔ, ὅτι παρὰ σοῦ ἁρμόζεται
ἀνδρὶ γυνή. Σύζευξον αὐτοὺς ἐν εὐφροσύνῃ, στεφάνωσον
αὐτοὺς ἐν ἀγάπῃ, ἕνωσον [3] αὐτοὺς εἰς σάρκα μίαν, χάρισαι
αὐτοῖς καρπὸν κοιλίας, εὐτεκνίας ἀπόλαυσιν καὶ ἀκα-
f. 33v τάγνωστον διαγωγήν. // [4] *Ἐκφώνησις·* ὅτι σὸν τὸ κράτος
καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία.

+ Cfr. GOAR, 317; TREMPELAS, *Euch. I*, 53-4; STRITTMATTER, nº 213; JACOB, nº 164; PASSARELLI, nº 167.

39. 1) *Εἶτα στέφει ἀμφοτέροις καὶ λέγει·* Χριστὸς στεφανοῖ.

2) *Καὶ κρατήσας αὐτῶν τὰς δεξιὰς χεῖρας παραδίδωσιν ἀλλήλοις καὶ λέγει·* Χριστὸς παραγίνεται.

+ DMITRIEVSKI, 41; TREMPELAS, *Euch. I*, 53-4,24.

[1] ὁράσσει, cod.
[2] αὐτοῦ, cod.
[3] ἕνωσσον, cod.
[4] Sul margine superiore un'altra mano ha scritto: αν$^{\tau}$λα της π^{a} = ἀντιλαβοῦ. Τῆς παναγίας.

40. 1) *Εἶτα λέγει ὁ ἱερεύς·* Εἰρήνη πᾶσιν [1].

2) *Ὁ διάκονος·* Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν.

3) *Ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς·* Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σω-
f. 34 τηριώδει σου ...... ἐν εἰ—//—ρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ .....
τὰς ἐντολάς σου. *Ἐκφώνησις·* Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν
.... καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

+ GOAR, 318 (3-4. αὐτός: αὐτός, Δέσποτα; 7. διατήρησον: διατήρησσον; 8. εὐδόκησον καὶ καταξίωσον: εὐδόκησσον καὶ καταξίωσσον; 10. τῇ infra lineas); TREMPELAS, *Euch. I*, 62-3; STRITTMATTER, nº 214; JACOB, nº 167.

41. 1) *Εὐχὴ ὅτε θέλῃ θήσειν τὸ στέφανον, ἐπαίρει αὐτὸ καὶ ἄρχεται λέγειν·*

2) Ὁ Θεὸς ὁ δόξῃ καὶ τιμῇ στεφανώσας τοὺς ἁγίους μάρτυ-
ρας, αὐτὸς δώρησαι τοὺς δούλους σου τὸνΔ καὶ τὴνΔ
f. 34v στέφανον εἰρήνης, // στέφανον ἀγαλλιάσεως, στέφανον
δόξης καὶ τιμῆς εἰς αἴνεσίν σου καὶ δόξαν τοῦ Πατρὸς
καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

+ DMITRIEVSKI, 41, cfr. 463; TREMPELAS, *Euch. I*, 54.

42. *Εὐχὴ ἄλλη τοῦ κοινοῦ ποτηρίου·*

Ὁ Θεὸς ὁ φιλάνθρωπος, ὁ τῇ σῇ οἰκονομίᾳ διοικῶν τὰ
σύμπαντα, Σὺ οὐρανόθεν ἐξαπόστειλον τὸ Πνεῦμά σου τὸ
ἅγιον ἐπὶ τὴν συζυγίαν ταύτην καὶ ἁγίασον [2] αὐτοὺς καὶ
εὐλόγησον [3] τὸ ποτήριον τοῦτο τῇ τούτων μεταλήψει καὶ
ἀντιλαβοῦ αὐτοὺς ἐν ταῖς ἁγίαις τρίβοις σου. Χάρισαι
αὐτοῖς, ὁ τῶν δυνάμεων Κύριος, βίον εὐσχήμονα, πολιτείαν
f. 35 σεμνὴν καὶ δώρησαι αὐτοῖς ἐν καιρῷ // εὐθέτῳ τεκνο-
γονίαν ἀγαθὴν καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομῆσαι ἐν τῷ
Χριστῷ σου, τῇ πρεσβείᾳ τῆς ἀειμνημονεύτου δεσποίνης
ἡμῶν Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, νῦν καὶ ἀεὶ
καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

+ DMITRIEVSKI, 41-2; TREMPELAS, *Euch. I*, 93-4.

[1] Al lato vi è una crocetta.
[2] ἁγίασσον, cod.
[3] εὐλόγησσον, cod.

43. *Εὐχαὶ τῆς ν' ἤτοι τῆς γονυκλισίας·*

"Αχραντε, ἀμίαντε, ἄναρχε, ἀόρατε, ἀκατανόητε, ἀνεξιχνίαστε, f. 35v ἀνυπέρβλητε .... ἀπρόσιτον [1] // ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν [2] .... τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Ἐπάκου—// [...]

Lacuna

+ GOAR, 597-8 (6. πᾶσι: πᾶσιν; τὰς αἰτήσεις παρέχων: π. τὰς αἰτ.; 7-8. Δέσποτα φιλάνθρωπε om.; 11-2. ἀειπαρθένου καὶ ἐνδόξου: ἐνδ. καὶ ἀειπ.; ὃς πρότερον ... ἁμαρτημάτων: τοῦ καὶ διὰ τοῦ τιμίου αὐτοῦ πάθους, ὑποδείξαντος ἡμῖν τοῖς ἁμαρτωλοῖς αὐχένα καὶ γόνυ κλίνειν ὑπὲρ δεήσεως τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων); STRITTMATTER, nº 253; PASSARELLI, nº 244.

44. [Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, δυσωποῦμέν σε τὸν ἵλεων καὶ εὐμε- f. 36 νῆ ....] τοῦ ὄφεως κατα[.....]τὰς κεφαλὰς τα[....]τῶν συνθλάσας [.......]τος καὶ ἀνάστη[......]ως τὸ γένος τῶ[ν ἀνθρώπων καὶ] τὴν δόξαν ὡς π[λάσματι ἀποκα]ταστήσας χαί[......]ω σου τῇ ἐπισ[.....]ὅτι κατὰ πάν[τα προεννοήσω καὶ οὐ πα]ρορᾷς τοὺς δού[λους σου, οὐδὲ] ἀπολιμπάνητ[ε πάντων τῶν ἐπικαλουμέ]νων σε ἐγγὺς γά[ρ πάρει πάντων]τῶν ἐπικαλουμέν[ων σε καὶ] σώζεις πάντας [τοὺς ἐλπίζοντας καὶ πισ]τεύοντας εἰς σέ· [σύντριψον] τὸν σατανᾶν ὑπὸ τ[οὺς πόδας] ἡμῶν ἐν f. 36v τάχει τῇ // [δυνάμει τοῦ ἁγίου] σου Πνεύματος καὶ τὴν γῆν ἣν [ἐθεμε]λίωσας ἐπὶ τῶν ὑδά[των στερ]έωσον [3] καὶ ἀσάλευτον [καὶ δι]ατήρησον [4], τοὺς καρ[ποὺς αὐτ]ῆς εὐλόγησον [5], πάντα[τὰ ζῷα] ἑρπετὰ καὶ πετεινὰ [πτερωτὰ] τὰ μὲν πλήθυνον εἰς [ὑπουργίαν] τοῦ λαοῦ σου, τὰ δὲ [ἡμέρωσο]ν· καὶ ῥῦσαι, Κύριε, τὴν πό[λιν ταύτην]καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ [χώραν] ὑπὸ λιμοῦ, λοιμοῦ, σεισ[μοῦ, κα]ταποντισμοῦ, πυρός, μα[χαίρας], ἐπιδρομῆς ἀλλοφύ[λων καὶ] ἐμφυλίου πολέμου, [καιροὺ]ς εἰρηνικοὺς δώρησαι, [ὄμβρ]ους ἐπιτηδείους πρὸς τὸ [ἐκτρ]έφειν τὰ σπέρματα κατά[πεμ]ψον. Ἡ θάf. 37 λασσα ἣν περιετεί—//—χισας ψάμμῳ καὶ τῷ προστάγματί σου ἔμεινεν ἐν τοῖς οἰκείοις κόλποις ἐν αὐτοῖς μενέτω ἕως τέλους· τοὺς ἰχθύας αὐτῆς πλήθυνον, τὰ κήτη αὐτῆς καταπράϋνον, τὸν δρόμον τῶν ποταμῶν ἐν τοῖς εἱλικώδεσιν αὐτῶν κινήσεσιν συντήρησον [6],

[1] ἀπρόσσιτον, cod.

[2] Un'altra mano aveva riscritto sul margine superiore due righe contenenti le parole: ὁ ποιήσας .... πάντα, che sono state poi cancellate.

[3] στερέωσσον, cod.

[4] διατήρησσον, cod.

[5] εὐλόγησσον, cod.

[6] συντήρησσον, cod.

τοὺς βασιλεῖς ἡμῶν διαφύλαξον ὑποτάσσων αὐτοὺς πάντα βάρβαρα καὶ ἀλλόφυλα ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα καὶ πάντα τὸν πιστόν σου λαὸν πλήθυνον, ἁγίασον, εὐλόγησον, [1] διαφύλαξον καὶ μνήσθητι πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ τῶν ἐν τῷ παλατίῳ f. 37v πιστοτάτων ἀδελφῶν ἡμῶν· // τὸν στρατόν σου συμπολέμησον διδοὺς αὐτοῖς θάρσος καὶ νίκας κατὰ τῶν ὑπεναντίων, ὡς ἔδωκας Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ· καὶ τοὺς πεπλανημένους ἐπανάγαγε εἰς τὴν καλήν σου καὶ ἐκλεκτὴν ποίμνην καὶ γενήσεται μία ποίμνη εἷς ποιμήν· καὶ τοὺς προκοιμηθέντας ἀδελφοὺς ἡμῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου ἀνάπαυσον μετὰ ὁσίων καὶ δικαίων καὶ πάντας ἡμᾶς διαφύλαξον εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις τῆς ἁγίας ἐνδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας τῶν τιμίων f. 38 καὶ ἐνδόξων ἀσωμάτων ἀρχαγγέλων, τοῦ // ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ καὶ τῶν ἁγίων ἐνδόξων ἀποστόλων, προφητῶν καὶ μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων. Ὅτι Θεὸς ἐλέους καὶ οἰκτιρμῶν [2] καὶ φιλανθρωπίας.

+ Sic. Cfr. GOAR, 494; PASSARELLI, nº 243.

45. *Καὶ λοιπὸν συνάπτει λέγων·*

Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε δέσποτα παντοκράτορ, ὁ φωτίσας τὴν f. 38v ἡμέραν τῷ φωτὶ τῷ ἡλιακῷ ..... καὶ παντὸς // τοῦ λαοῦ f. 39 σου .... ἀναμάρτη—//—τον, ἀσκανδάλιστον .. ... εὐαρεστησάντων. *Ἐκφώνησις·* Σὸν γάρ ἐστιν τὸ ἐλεεῖν καὶ σώζειν ὁ Θεὸς ἡμῶν.

+ GOAR, 598-9 (1. δέσποτα: Κύριε δ.; 6. τὰ ἀκούσια: ἀκούσια; 9. σου om.; 10. ὅπλισον: ὅπλισσον; σου om.; περιχαράκωσον: περιχαράκωσσον; 11. φρούρησον: φρούρησσον; 12. πάσης: καὶ π.).

46. *Εὐχὴ β'·* Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν σὴν εἰρήνην δεδωκὼς τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὴν τοῦ παναγίου Πνεύματος ἀφήσας ὡς κληρονομίαν σου δωρεὰν ἐν ἡμῖν καὶ ταύτην τοῖς μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις σου σήμερον ἐμφανῶς καταπέμψας καὶ τὰ τούτων χείλη ἐκ πυρίνων f. 39v γλωσσῶν ἐξα—//—νοίξας δυνάμει σῇ, δι' οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς ἀκοὴν ὠτίου τὴν πρὸς σὲ θεογνωσίαν [3] τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ δε-

[1] ἁγίασσον, εὐλόγησσον, cod.

[2] οἰκτιρμοῖς, cod.

[3] θεογνωσσίαν, cod.

ξαμένων ἐφωτίσθημεν φλογὶ τοῦ Πνεύματος τῆς πλάνης ὡς ἐξ
ὕλης καθαρθέντες τῶν γλωσσῶν διαμεμερισμένῃ σωματικῶς
ὀπτασίᾳ τῇ σῇ μαθητευθέντες τῇ τριαδικῇ τῆς θεότητος πίστει,
διάνοιξον κἀμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ τὰ χείλη καὶ δίδαξόν με πῶς δεῖ
καὶ ὑπὲρ ὧν χρεία προσεύχεσθαι· σὺ γὰρ εἶ ὁ γινώσκων τὸ πολὺ
τῶν ἁμαρτιῶν μου πλῆθος, ἀλλὰ νικήσῃ ἡ σὴ εὐσπλαγχνία τούτων
f. 40 τὸ ἄμετρον· ἰδοὺ γὰρ φόβῳ // ὅτι σὺ εἶ ὁ διδοὺς ὑπὲρ ἐκπερισσοῦ
ὧν αἰτούμεθα. Σὺ εἶ ὁ συμπαθὴς ὁ ἐλεήμων ὡς ἀναμάρτητος γε-
γονὼς τῆς σαρκὸς ἡμῶν κοινωνός. Σὺ εἶ ὁ κλίνων φιλανθρώπως
ἑκάστοτε τοῖς δεομένοις τὸ οὖς σου καὶ τοῖς κάμπτουσιν πρὸς σὲ
γόνυ ἐπικαμπτόμενος φιλευσπλάγχνως, ἱλασμὸς γενόμενος τῶν
ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Δὸς δὴ τὸν λαόν σου τοῖς οἰκτιρμοῖς σου, ἐπά-
κουσον [1] ἡμῶν ἐξ οὐρανοῦ ἁγίου σου καὶ ἁγίασον [2] αὐτοὺς τῇ
δυνάμει τῆς σωτηρίας τῆς δεξιᾶς σου, σκέπασον αὐτοὺς ἐν τῇ
σκέπῃ τῶν πτερύγων, μὴ παρίδῃς τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου. Σοὶ
f. 40v μόνῳ ἁμαρτάνουσιν // ἀλλὰ καὶ σοὶ μόνῳ λατρεύουσιν, οὐκ οἴδασιν
προσκυνεῖν Θεὸν ἀλλότριον, οὐδὲ διαπετάσαι πρὸς ἕτερον Θεὸν
τὰς ἑαυτῶν, Δέσποτα, χεῖρας. Ἄφες αὐτῶν τὰ παραπτώματα καὶ
προσδεχόμενος αὐτῶν τὰς γονυπετεῖς δεήσεις, ἔκτεινον αὐτοῖς τε
καὶ ἡμῖν χεῖρα βοηθείας, ἀνέγειρον ἡμῶν πάντων τὴν εὐχὴν ὡς
θυμίαμα δεκτόν, ἀναλαμβανόμενον ἐνώπιον τῆς σῆς ὑπεραγάθου
βασιλείας.

+ Cfr. GOAR, 599-600; STRITTMATTER, nº 254; JACOB, nº 229; PASSARELLI, nº 245.

47. 1) *Καὶ συνάπτει·*
Κύριε, Κύριε ὁ ῥυσάμενος ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς βέλους.
τὸ λοιπὸν ζήτει εἰς τὸ λυχνικόν.
f. 41 2) *Καὶ πληρῶν τὴν εὐχὴν ἐκφωνεῖ·* // Εὐδοκίᾳ καὶ ἀγαθότητι
τοῦ μονογενοῦς.

+ Cfr. GOAR, 600; STRITTMATTER, nº 60; JACOB, nº 63.

48. *Εὐχὴ γ' τῆς γονυκλισίας·*
Ἡ ἀεννάως βρύουσα ζωτικὴ καὶ φωτιστικὴ πηγή, ἡ συναΐδιος
f. 41v, 42 τοῦ Πατρὸς δημιουργικὴ δύναμις .... ἀνεκδιηγήτου //
ἱερουργίας ζωὴν .... ἀΐδιον φῶς // ἐξ ἀϊδίου φωτὸς...

[1] ἐπάκουσσον, cod.
[2] ἁγίασσον, cod.

f. 42v ...... συνισταμένης τε καὶ πάλιν λυ—//—ομένης, ζωῆς τε
f. 43 τελευτῆς .... καὶ ταύτην τὴν ἐσχάτην // καὶ με-
γάλην καὶ σωτήριον ἡμέραν τῆς ἑορτῆς ...... παρακελευσά-
f. 43v μενος γίνεσθαι // ἐπάκουσον ἡμῶν τῶν ταπεινῶν ......
f. 44 καὶ // ἀντιμνημονεύσομεν περὶ τῶν ψυχῶν αὐτῶν.

+ GOAR, 600-1 (6. πλήθη: τὰ πλ.; 7. ἡμῶν: πάντων ἀνθρώπων; 7-8. δοὺς τὸ ἄχραντον εἰς θυσίαν: τὸ ἄχραντον; 9. ταύτης om.; 10. ᾅδου: ᾅδην; 11. ἐν σκότει: κάτω; 13. δελεάματι: δελεάσματι; 14. ζόφου: καὶ ζόφῳ; 15-6. σκότῳ ... ἰσχύος: σκότει ἐξωτέρῳ ἐκεῖσε κατησφαλίσω τῇ ἀπείρῳ σου δυνάμει; 17. ἐπειρεαζομένοις: ἐπερεαζομένοις; ἐπίκουρος: ὑπήκοος; 21. ἥλιε: ἀνατολῆς ἥλιε καί; 23. πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν: πατέρων ἡμῶν καὶ ἀδελφῶν; 26. πάντων om.; τά: πάντα τά; πέρατα: πέρατα τῆς γῆς; 27. Θεὲ καί: Θεὲ πατέρων; 28. γένους: γ. παντός; 29. ἀνθρωπίνης: ἀνθρώπων; 31. καὶ om.; μεταστάσεως: δι' ἀναστάσεως; χρόνους: χρόνοις; 32. ζῶσι: ζῶσιν; καιροὺς θανάτου ἱστῶν: καιροῖς ἱστῶν τοῖς τεθνεῶσιν; 33. ἀπολύων: λύων; 35. λυσιτελῶς: λυσσιτελῶς; 36. ἐλπίσι ζωογονῶν: εὐφραίνων ἐλπίσιν; οὖν om.; 39-40. ἐν ταύτῃ τῇ ἐσχάτῃ μεγάλῃ καὶ σωτηρίῳ ἡμέρᾳ τῆς πεντηκοστῆς, τὸ μυστήριον: ταύτην τὴν ἐσχάτην καὶ μεγάλην καὶ σωτήριον ἡμέραν τῆς ἑορτῆς τὴν προτύπωσιν; 43. ζωοποιοῦ: ζ. σου; γλωσσῶν: γλωσῶν; 44. σου om.; 45-6. θέμενος τῆς εὐσεβοῦς ἡμῶν πίστεως ... θεολογίας: τιθεὶς πίστεως καὶ τῆς χάριτός σου ὁμολογητὰς ἀναδείξας; 47. αὐτῇ: ταύτῃ; παντελείῳ ἑορτῇ: ἑορτῇ τῇ παντελῇ; 48-51. ἱλασμοὺς ... καταπέμπεσθαι: ἄφεσιν τῶν κατεχόντων καὶ κατεχομένων διὰ τῆς θείας σου νομοθεσίας παρακελευσάμενος γίνεσθαι; 52. οἰκτρῶν: σῶν οἰκετῶν; 57. ἀνέσεως: ἀν. ἀξίωσον αὐτούς; 58-9. οὐδὲ οἱ ... σοι: οὐδὲ οἱ ἀποθανόντες εὐλογήσουσίν σε, οὐδὲ ἐλπιοῦσιν οἱ ἐν ᾅδου τὴν ἐλεημοσύνην σου; 60-2. εὐλογοῦμεν ... ψυχῶν ἡμῶν: εὐλογήσομέν σε καὶ ἀντιμνημονεύσομεν περὶ τῶν ψυχῶν αὐτῶν).

49. *Εὐχὴ δ' τῆς ἀπολύσεως·*
Σὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς καὶ μέγα ὄντως μυστήριον, Δέσποτα τῶν
f. 44v ἁπάντων ποιητά .... Σὺ γὰρ εἶ καὶ // τῆς ἀναστάσεως
f. 45 ἡμῶν ἀρχηγὸς ...... τὰ πνεύματα αὐτῶν // καὶ τὰ ὀνόματα
f. 45v ἐν βίβλῳ ζωῆς ..... καὶ θυμηδέστερα // ἵλεως αὐτοῖς τε
καὶ ἡμῖν γενοῦ δι' ὅτι οὐδεὶς .... ἀμέμπτους καὶ ἐλευθέρας
f. 46 δώρησαι καὶ ἡμᾶς, τοὺς πα—//—ρόντας εὐλόγησον, τέλος
ἀγαθὸν καὶ εἰρηνικὸν ...... ἐν ἐλέει τῆς φρικτῆς καὶ φο-
βερᾶς τοῦ Χριστοῦ σου παρουσίας καὶ τῆς σῆς βασιλείας
ἀξίους ποίησον· σὺ γὰρ εἶ ἡ ζωὴ καὶ ἀνάπαυσις τῶν ψυχῶν
καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ
Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. *Ἐκφώνησις·* ὅτι ἀγαθὸς
καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις.

+ GOAR, 601-2 (1-15. Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ αἰώνιος .... καὶ φιλάνθρωπον Θεὸν om.; 16. ἁπάντων καί: ἁπάντων; 17. ἧτε: καὶ ἡ; 18. μετὰ ταῦτα συνάφεια καὶ om.; καὶ om.; 20-2. αἳ τὰς ἐλπίδας ... ἐπαγγελίας: ταῖς ἐφ' ἐλπίσιν τῆς ἀναστάσεως καὶ ζωῆς τῆς ἀκηράτου διὰ τῆς ἀψευδοῦς ἐπαγγελίας σου; 23. δευτέρᾳ μελλούσῃ: μ.δ.; 26. καὶ om.; 27. συγκατάβασιν: συγκατάβασσιν; 28-32. ἐν τῷ ἑκουσίως ... εἰς τὴν ἀπάθειαν om.; 34. καὶ ἀδελφούς, καὶ ἀδελφάς, καὶ τέκνα: καὶ τέκνα καὶ ἀδελφούς; 36. ἀναστάσεως: ζωῆς; 37. σώματα: ὀνόματα; 39. βασιλείαν: βασιλείας; 40. τρυφῆς: τῆς τρ.; φωτεινῶν .... σου: φ. σου; 42. ἣ ἡμέρᾳ: ἡμέρᾳ ἧ; ἁγίας: θείας: 45. λυπηροτέρων: ἀπὸ τῶν λυπηρῶν; 46-7. καὶ ἀνάπαυσις ... εἰς σέ om.; 47-8. ἵλεως γενοῦ ἡμῖν τε καὶ αὐτοῖς: ἵλεως αὐτοῖς τε καὶ ἡμῖν γενοῦ; 48-9. οὐδ' ἂν μία: οὐδ' ἂμ μία (sic); 49. σύ: εἰς; 52. διὰ τοῦτο: δι' ὅ; 54. καὶ om.; 55. καί: τὰ ἐν; 56-8. τὰ ἐν διανοίᾳ ... δώρησαι: καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, τὰς διαβάσσεις (sic) τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἀμέμπτους καὶ ἐλευθέρας δώρησαι καί; 59. δὲ om.; περιόντας: παρόντας; εὐλόγησον: εὐλόγησσον; 61-3. καὶ ἐλέους ... ποίησον: ἐν τῷ ἐλέει ... ὑπάρχεις).

50. 1) *ὁ ἱερεύς*· Εἰρήνη πᾶσι.

2) *ὁ λαός*· Καὶ τῷ πνεύματί σου.

3) *ὁ διάκονος*· Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ [κλίνατε].

f. 46ᵛ 4) *ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται*· // Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ καταβὰς ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων .... διαλογισμῶν μα—//—[ταίων].

L a c u n a (ll. 3)

+ GOAR, 603 (7. καὶ om.; 8. σωτηρίαν: φιλανθρωπίαν; καὶ om.; 9. ἐπιοῦσαν νύκτα: προσιοῦσαν νύκταν).

f. 47 **51.** 1) *Τάξις γινομένη εἰ συμβῇ μιαρὸν ἢ ἀκάθαρτόν τι προσφάτως πεσεῖν εἰς ἀγγεῖον οἴνου ἢ ἐλαίου ἢ ἑτέρου.*

2) *Χρὴ τὸ ἐμπεσὸν ἀκάθαρτον ἀπαίρεσθαι παραχρῆμα καὶ ῥίπτεσθαι ἔξω καὶ ἕτερον ἀγγεῖον καινὸν πλύνεσθαι καθαρίως ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν καὶ λοιπὸν ὁ ἱερεὺς λαμβάνει θυμιατὸν καὶ θυμιᾷ ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν τὸ πλυθὲν ἀγγεῖον, μετὰ τοῦτο βάλλει ὕδωρ* // [...]

L a c u n a (ll. 3 o 4)

f. 47ᵛ *-λων ἐκ τοῦ μιαθέντος ἀγγείου εἰς τὸ καταπλυθέν, ἵσταται ὁ ἱερεὺς ποιῶν τὴν εὐχὴν ταύτην*·

3) Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ κατὰ σάρκα σου σωτηρίῳ οἰκονομίᾳ .... διὰ τοῦ θείου // [...]

+ GOAR, 482 (1. Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν: Κ.Ι.Χ. ὁ Θ. ἡ.; οἰκονομίᾳ: σωτηρίῳ οἰκ.); Cfr. GOAR, 481-2; PASSARELLI, nº 246; JACOB, nº 231.

f. 48 **52.** [...] Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι τί πρὸς σέ; ..... τὰ γραφομένα βιβλία. ἀμήν. (Gv. 21,22-5).

INDICE DELLE PREGHIERE E DELLE FORMULE

(Ci si riferisce alla numerazione data ai vari gruppi e non alle pagine).

INDICE DI ALCUNI TERMINI RUBRICALI

INDICE DEL CONTENUTO

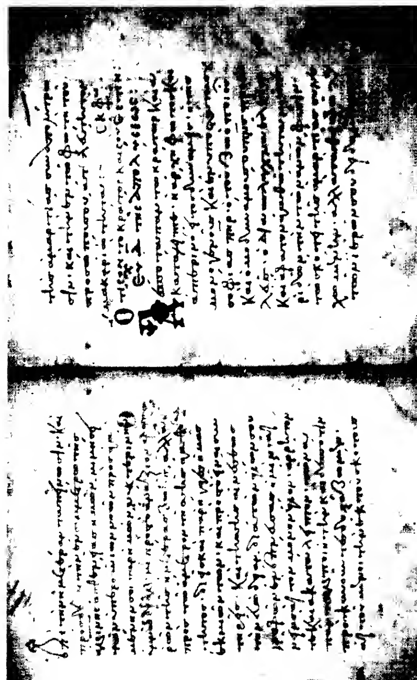


Foto 1 - ff 2v-3

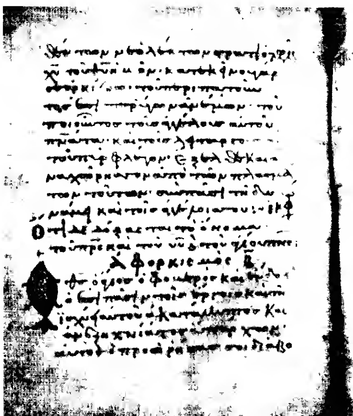
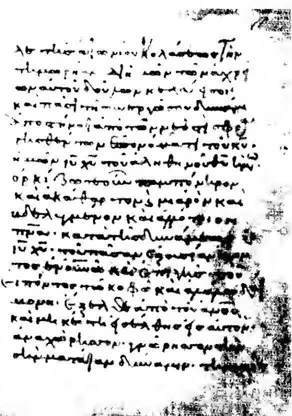



Foto 2 – ff. 9v–10

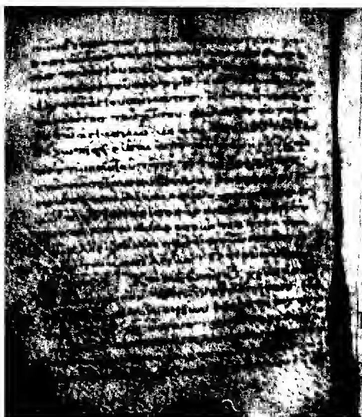
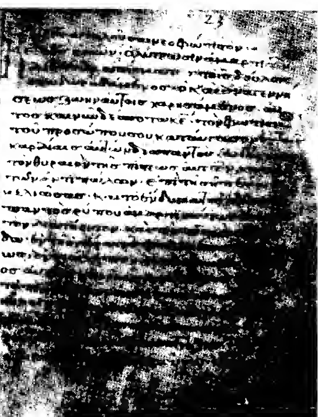



Foto 3 – ff. 22v–23



Foto 4

A. Alfa f. 35; B. Dhelta f. 20v; C. Epsilon f. 22, D. Epsilon f. 8, E. Dhelta f. 3; F. Kappa f. 4; G. Kappa f. 39, H. Epsilon f. 6v, I. Epsilon f. 13, L. Mi f. 17; M. Kappa f. 25v, N. Kappa f. 30v. O. Ita f. 41; P. Omicron f. 31; Q. Omicron f. 34, R. Sigma f. 19. S. Sigma f. 44

OCP 48 (1982) 159-170

Byzantine Liturgical Evidence in the *Life of St. Marcian the Oeconomos:* Concelebration and the Preanaphoral Rites

The liturgical material in chapter 6 of the *Life of St. Marcian the Oeconomos*, presbyter of the Church of Constantinople, was first brought to my attention by John Wortley, Associate Professor of History at the University of Manitoba, who is presently preparing a critical edition of the earlier redaction of the *Vita* (1). This redaction, edited from Codex *Sabas 242* by Papadoponlos-Kerameus in 1897 (2), is clearly anterior to the extensive 10th century revision of Symeon Metaphrastes edited in PG 114, 429-456 from *Paris 1536* (11th c.) and *1467* (14th c.) (3).

(1) On Marcian, see BHG vol. 2, 76-77, nos. 1032-1033d. Professor Wortley believes that Marcian, generally referred to as a presbyter, is the rehabilitated ex-Novatian Bishop Marcian of Constantinople (letter of May 15, 1981). The Church of the Anastasia, the setting of our story, was once a Novatian sanctuary. Cf. SOCRATES, *Historia Ecclesiastica* II, 38, PG 67, 328, and G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (= Bibliothèque byzantine: Études 7, Paris 1974) 448.

(2) A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* (St. Petersburg 1897) vol. 4, 258-270 (in the version and citation of the text below, from chapters 6-7, pp. 262-263, the divisions, numbering, and notes are mine). Prof. Wortley's provisional critical text and apparatus, which he was kind enough to place at my disposal, does not present variants significant for the substance of my argument.

(3) On the Metaphrast and his hagiographical work, cf. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Bd. II (= TU 51, Leipzig 1938) 306ff; cf. also Bd. III (= TU 52, Leipzig 1943) 1ff; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959) 570ff (bibliography, p. 573 note 1).

The miracle of St. Marcian

The passage in question recounts a miraculous occurrence in the life of St. Marcian during the reign of Emperor Leo I (457-474) and Patriarch Gennadios (458-471), who is one of the *dramatis personae* named in the text (10). The episode takes place at Constantinople on December 22 (4), *ca.* 468-470, supposedly on the occasion of the transfer of the relics of the martyr Saint Anastasia († *ca.* 304) to the Church of the Anastasia (resurrection) in the Portico of Domninos (5).

1. The dedication of the holy house was held with full solemnity on December 22, and the believing sovereigns and the senate and the whole city, so to speak (6), had gathered with wax candles to escort with hymns the holy relics of the martyr.

2. The saintly man Marcian had also joined the gathering before the carriage for transporting (the relics), at the time when the holy relics of the martyr were to be escorted (to the church), when a certain beggar begged for an alms. 3. He did not ignore him, but readily went off, found a hidden spot to escape everyone's notice, took off his clothes and gave them to the beggar, and was left naked. 4. He had only the phelonion thrown around him (this is remembered of the saint, that he never wore a second cloak, so that the teaching of his master might be fulfilled: "Do not provide two tunics, nor purse, nor money in your belts, nor silver, nor gold; and if anyone asks you for your cloak, give it to him, and free yourselves from all care") (7), and when he came back again and went up into the midst of everyone, no one was aware of what had happened.

5. Coming to the chapel of the holy martyr Anastasia, they deposed the sacred relics, and when the whole office (of the dedication) was completed, at the time for accomplishing the rite of the holy anaphora, the archbishop said to Blessed Marcian, "This favor is yours. Be pleased to complete the mystery". 6. He, accepting with all zeal, was accomplishing the rite. And at the time for the kiss of peace, washing his hands as is the custom for the priests, he wrapped his phelonion about himself, girding it tightly lest it be seen that he was naked. 7. Now the priests standing by, and the archbishop, were surprised to see that he was wearing royal dress under his phelonion! 8. When the prayer of the mystery had been completed, and they were partaking of the most pure communion from his hands, they observed in his hands the apparition of the garments shining through, and they did not know what had happened. 9. Some of them, moved by envy, denounced him to the bishop. But he said to them, "I saw it too".

10. When the whole service had been completed, and they went into the skeuophylakion of St. Anastasia, Archbishop Gennadios began to accuse Blessed Marcian, saying, "What is this you have done, and gone against the canons? It is not fitting for you to wear the royal attire". 11. But he humbly threw himself down at the feet of the bishop, saying, "Forgive me father, but I did not do any such thing". 12. But he said to him, "All of us saw it, and you deny it?" 13. And he came up and lifted up his phelonion, and found his body to be naked. 14. And thus discovering by himself the cause, he praised God who shows favor to those who love him and keep his commandments.

(4) Date of the martyr's feast, with station at the church in the 10th century Typicon of the Great Church: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, vol. 1 (= OCA 165, Rome 1962) 143.

(5) The name Anastasia referred originally not to the martyr St. Anastasia but to the reconstruction of the church by the Novatians when the sanctuary was in their possession (cf. Socrates and Dagron, *loc. cit.*, above, note 1). On the portico and church, cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I. partie: *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, Tome III: *Les églises et les monastères*, (2d ed. Paris 1969) 22-25; id., *Ἔμβολοι τοῦ Δομνίνου. Τὰ Μαυριανοῦ*, EO 36 (1937) 129-156; id., *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique* (= AOC 4A, Paris 1964) 89-90.

(6) An explicit hyperbole: according to Dagron there were between 200.000-300,000 inhabitants of Constantinople by the middle of the 5th century (*Naissance d'une capitale* [see n. 1], 525). For the same period, D. Jacoby puts the maximum number of inhabitants at 188,000 (*La population de Constantinople à l'époque byzantine: un problème de démographie urbaine*, Byz 31, 1961, 108).

The date of the Vita (8)

The dating of both the *Vita* and the incident it recounts in the cited passage is not without problems. First, the account of the translation of the relics of St. Anastasia under Leo I in Theodore Lector's *Ecclesiastical History* II, 65, is a later interpo-

(7) Cf. Mt 10:9-10; 5:40; 6:25-34; 1 Cor 7:32.

(8) This section is entirely dependent on the research of J. Wortley, which he kindly placed at my disposal in his letter of October 15, 1981.

lation (9). This leaves the *Vita* as our earliest witness to the alleged translation, which the Metaphrast, in turn, evidently considered spurious since he omits all reference to the relics in his later account of the incident (10).

But if the passage in the Lector's history is spurious, this also eliminates the reference to the Portico of Domninos in the same passage. Thus the *Chronicon paschale* is our earliest extant evidence for it (11). But according to Professor Wortley, its mention in the *Chronicon* in connection with the bread riots of 409 proves only that the portico was a familiar landmark by the time the *Chronicon* was written *ca.* 630-640. The silence of the *Notitia urbis constantinopolitanae* is especially telling in this regard: though careful to note porticoes, it says nothing of any Portico of Domninos (12). Hence Wortley believes the portico is most likely the work of that same Domninos who repaired and embellished the Praetorium under Justin II (565-578) (13), for there is no sure prior reference to it.

For Wortley, the reference to the Portico of Domninos in the *Vita* is one of the critical factors for dating this source, which "is almost certainly no older than *ca.* 600 in its present form" (14). Of course that does not prejudice the dating of the liturgical material it contains: the date of a source and that of its contents are not necessarily the same, and our document may well describe earlier liturgical uses. But I shall first discuss this liturgical material before considering the question of its date.

The Liturgy

The account is of liturgical interest for several reasons. First, it is our earliest description of a eucharistic concelebration according to the rite of Constantinople (**5-8**), and our earliest

(9) PG 86¹, 216. It has been excised from the critical edition: Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, ed. G. Hansen (= GCS, Berlin 1971).

(10) PG 114, 436-437.

(11) PG 92, 785 = ed. L. Dindorf (= CSHB, Bonn 1832) I, 571.

(12) In O. Seeck (ed.), *Notitia dignitatum* (Berlin 1876) 229-243.

(13) Cf. Janin, *Constantinople byzantine* (see n. 5), p. 163.

(14) J. Wortley, letter of May 15, 1981.

witness to the *lavabo* in the same tradition (**6**). Although Maximus Confessor (580-622) may have known the *lavabo* at Constantinople (15), and some form of concelebration was surely practiced there as elsewhere in the earlier centuries, it is not until the 10th century that we find clear evidence in the euchology mss. for these rites — though with notable differences (16). In both instances, the *Vita* provides evidence of a more primitive usage than the later sources. In the case of concelebration it is the only extant evidence for this usage; in the case of the preanaphoral rites, it will help determine with greater precision the dating of certain developments.

Other points of interest are found at the beginning and end of the narrative. The procession that precedes the liturgy (**1**) is one more witness to the penchant for processions and stational liturgies in the main liturgical centers of late antiquity. These eventually develop into the full panoply of stational services still found in the *Ordines romani* and, in Constantinople, in the 10th century *Typicon of the Great Church* (17). And the reference to the skeuophylakion (**10**) or sacristy confirms once again the role of this edifice in the two introits and in the exit procession of the liturgy of Constantinople (18). Finally, from the story of

(15) *Scholia in lib. de eccles. hierarch. III, 10*, PG 4, 145. Cf. R. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= OCA 200, 2d ed. Rome 1978) 165 (hereafter Taft, *Great Entrance*).

(16) For the history of the *lavabo* in the Byzantine liturgy, cf. *ibid.* 165-177, 488; for concelebration, see the numerous references in the index, *ibid.* 459-460, and the sources cited in notes 19-20 below.

(17) Critical edition by J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, 2 vols. (= OCA 165-166, Rome 1962-1963). On the stational character of the Constantinopolitan liturgy, see *ibid.* II, index liturgique, 302-305; id., *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (= OCA 191, Rome 1971) 34-71; R. Taft, *How Liturgies Grow: the Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy"*, OCP 43 (1977) 364-369. For illustrations of such processions, see the 10th century Menologion of Basil II: *Il menologio di Basilio II* (*Cod. Vaticano greco 1613*) (= Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi, vol. VIII, Turin 1907) vol. 1, 19(65), 38(142), 95(350); vol. 2, plates 65, 142, 350. John Baldovin S.J. of Fordham University is presently completing a doctoral dissertation on the stational liturgies of Rome, Constantinople and Jerusalem, for Professor Aidan Kavanagh O.S.B. of Yale Divinity School.

(18) Cf. T. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Ar-*

the beggar and the miracle of the clothes, it is clear that there was no special liturgical vesture in the early Byzantine tradition.

But let us take a closer look at the description of the liturgy in nos. **5-8**. I shall give the Greek text according to the edition of Papadopoulos-Kerameus, then comment on the points I think can be gleaned from it.

The Text

5. Ἐλθόντες δὲ ἐν τῷ εὐκτηρίῳ οἴκῳ τῆς ἁγίας μάρτυρος Ἀναστασίας ἀπέθεντο τὰ ἅγια λείψανα, καὶ τῆς ἀκολουθίας πάσης γενομένης ἐν τῇ ὥρᾳ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς τοῦ ποιῆσαι τὴν ἀκολουθίαν εἶπεν ὁ ἀρχιεπίσκοπος τῷ μακαρίῳ Μαρκιανῷ· "Ἡ χαρὰ αὕτη ὑμετέρα ἐστίν· κέλευσον τὸ μυστήριον ἐκτελέσαι". **6.** Ὁ δὲ μετὰ πάσης προθυμίας δεξάμενος ἐποίει τὴν ἀκολουθίαν, καὶ ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ ἀσπασμοῦ, ὡς ἔθος ἐστὶν τοῖς ἱερεῦσιν, νίπτων τὰς χεῖρας περιέπλεκεν τὸ φελώνιον αὐτοῦ συσφίγγων, ἵνα μὴ ὁραθῇ, ὅτι γυμνός ἐστιν· **7.** οἱ δὲ παρεστῶτες ἱερεῖς καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἐθεάσαντο, ὅτι βασιλικὴν στολὴν ἣν ἐνδεδυμένος ἔνδοθεν τοῦ φελωνίου αὐτοῦ. **8.** Πληρώσας δὲ τὴν εὐχὴν τοῦ μυστηρίου, καὶ ἐν τῷ μεταλαμβάνειν πάντας τῆς ἀχράντου κοινωνίας ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ ἐθεώρουν ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ φαινομένην τὴν στολὴν διαλάμπουσαν καὶ οὐκ ᾔδεσαν τὸ γεγονός.

Concelebration

The mention of Patriarch Gennadios and other "priests" (7) — ἱερεῖς in Byzantine nomenclature can mean presbyters or bishops or both — would seem to indicate a concelebration. It is clear that these ministers were in the sanctuary, for they were close enough to witness the miraculous appearance of the imperial purple under Marcian's phelonion (7). And apparently they exchanged the *pax* with Marcian, for it is just before the kiss of peace that the saint was at pains to hide from them his embarrassing nakedness (6). Furthermore, the assisting clergy received communion (8).

---

chitecture and Liturgy (University Park and London 1971) *passim*; TAFT, *Great Entrance*, 181-203.

This earliest testimony to the rite of eucharist concelebration in the Great Church presents archaic features still preserved only in the East-Syrian tradition [19]. At the beginning of the anaphora (in the traditional Eastern sense of the term, including the preparatory *accessus ad altare* rites), the bishop invites one of the assisting presbyters to conduct this part of the service and say the eucharistic prayer over the gifts (5). As in the East-Syrian rite, the priest eventually selected does not know ahead of time when this honor will fall to him, and must always be prepared, fasting and in God's grace, to accept the assigned ministry worthily. Later Byzantine sources, beginning with the 10th century rubrics incorporated by Leo Tuscan into his Latin version of the Chrysostom liturgy (1173-1178), assign an expanded role to the concelebrants, including the recitation of the anaphora and other prayers of the service by all concelebrants [20].

The rite of communion is also worth noting (**8**). In present Byzantine practice, at a presbyteral concelebration the presbyters communicate themselves. When a bishop is the main celebrant, only he communicates himself; the concelebrating presbyters receive from his hand. In our document, all receive from the

(19) On East-Syrian concelebration, see W. F. MACOMBER, *Concelebration in the East Syrian Rite*, in J. VELLIAN, ed., *The Malabar Church* (= OCA 186, Rome 1970) 17-22; S. H. JAMMO, *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore. Étude historique* (= OCA 207, Rome 1979) *passim*; R. TAFT, *On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy*, *Eastern Churches Review* 3 (1970) 30-39; ID., *Great Entrance*, 287, where further references are given. On the whole question of concelebration in East and West, and its historical background, see R. TAFT, *Ex oriente lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration*, *Worship* 54 (1980) 308-325.

(20) Cf. A. JACOB, *La concélébration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan*, OCP 35 (1969) 249-256; TAFT, *Great Entrance*, 124ff. The best general study of concelebration in the Byzantine tradition is H. BRAKMANN, "*Καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Εὐχήν.*". *Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebt byzantinischer Konzelebranten*, OCP 42 (1976) 319-367. To the sources noted there, add my recent edition of the earliest extant diataxis of the patriarchal concelebration of the Great Church: *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060*, Part I: text, OCP 45 (1979) 279-307; Part II: commentary, OCP 46 (1980) 89-124 (cf. esp. p. 101). On present Byzantine usage, see TAFT, *Ex oriente lux* (see n. 19), 311-313.

main celebrant, even though, apparently, he was only a presbyter. In later Byzantine sources all, including the main celebrant, receive communion from the hand of another [21]. Not even the patriarch communicated himself, but received the sacred gifts from a concelebrant, whom he communicated in turn [22]. Eucharistic communion, a sign of our shared ecclesial communion in the one Body of Christ, is not something one *takes*. It is a food shared, a gift received from the hand of a brother as from Christ.

The Lavabo and Proscomide Prayer

The rite of the *lavabo* before the anaphora is first seen in *Mystagogical Catechesis V*, 2 of Cyril of Jerusalem (*ca.* 348) [23]. In the Jerusalem usage described by Cyril it comes before the *pax*, whereas early sources from the Antiochene sphere of influence such as the *Apostolic Constitutions* VIII, 11:12 (*ca.* 380) [24], *Homily XV*, 42 of Theodore of Mopsuestia (*ca.* 388-392) [25], and the *Ecclesiastical Hierarchy* III, 10, of Pseudo-Denys, from the end of the 5th century [26], place it after the *pax*, before the anaphora. The sense and context in the *Vita* (**6**) seem to agree with Cyril's *ordo*. The text lends itself easily — though not necessarily — to this interpretation, and the whole context surely demands that Marcian seek to cover himself *before* the concelebrants approach him to receive the kiss, not afterwards!

But this poses a further problem: if the *lavabo* came just before the *pax*, where was the so-called proscomide prayer, i.e.

(21) Taft, *The Pontifical Liturgy*, text. **X.1-12**, OCP 45 (1979) 300-303; commentary, OCP 46 (1980) 118-119, and further references there.

(22) *Loc. cit.*

(23) Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. Piédagnel (= SC 126, Paris 1966) 146-147 = PG 33, 1109. For the relative position of the *lavabo* and other preanaphoral elements in all these sources, see the table in Taft, *Great Entrance*, 48-49.

(24) Ed. Funk I, 494.

(25) *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, ed. R. Tonneau-R. Devreesse (= ST 145, Vatican City 1949) 527.

(26) PG 3, 437-440. Two 12-13th century Otrantan mss. of the Byzantine liturgy follow the *ordo* of Ps.-Denys, appealing explicitly to his authority, but these and other medieval anomalies have no relation to the problem of our source.

the *accessus ad altare* prayer found today between the *lavabo* and the *pax*? Of course the argument *ex silentio* is hazardous at best, and the *Vita* is recounting a miracle, not providing a complete description of its liturgical setting. Still, the narrative does seem to locate the *lavabo* in such a way as to leave no room for the proscomide prayer. All other Byzantine sources before the 12th century put the *lavabo* right after the transfer of gifts, before the *Orate fratres* dialogue [27], giving the following order of the preanaphoral rites:

1) Οὐδεὶς ἄξιος prayer
2) entrance and deposition of the gifts
3) *lavabo*
4) *Orate fratres*
5) litany and proscomide prayer
6) "Peace to all": "And to your spirit".
7) kiss of peace
8) creed

I have shown elsewhere that the Οὐδεὶς ἄξιος prayer (no. 1) was not part of the liturgy of Constantinople at the time of our story. It is also possible that the *Orate fratres* dialogue (no. 4) had not made its appearance at this time [28]. As for the creed (no. 8), it was introduced only in 511-518 by Patriarch Timothy[29]. And I have argued that the aiteseis litany accompanying the proscomide prayer (no. 5) is a later addition to the original *oremus* of that prayer [30]. That leaves us with the prayer itself, which is surely the most primitive prayer of the Byzantine *accessus ad altare* rites, the first one added to the eucharistic formulary of Constantinople as it began to expand through the addition of preparatory formulae before the anaphora, and of communion and postcommunion formulae following it [31]. But in John

(27) Taft, *Great Entrance*, 168-169.

(28) *Ibid.* chapter VIII. The dialogue is first found in mss. of the 10th century (*ibid.* 290ff), though it is surely older than that.

(29) *Ibid.* 121-130.

(30) *Ibid.* chapter IX and p. 351. On the structural relationship between *oremus* and litany as liturgical forms, see my study, *The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology*, *Worship* 52 (1978) 319-321.

(31) Taft, *Great Entrance*, 279-281, 360-364, 373.

Chrysostom's description of the Constantinopolitan liturgy during his episcopate there in 397-404, the preanaphoral rites comprised only the greeting ("Peace to all") and the kiss (nos. 6-7) (32). And our narrative seems to present the same primitive structure with one addition, the *lavabo* before the greeting (which was surely there even though the *Vita* does not mention it). Since Chrysostom's homilies, relatively rich in liturgical detail, never mention the *lavabo* in Constantinople, it is possible that the *lavabo* was first introduced into the Byzantine eucharist, before the *pax*, sometime between 404 and the date of the evidence in the *Vita* (33). And the proscomide prayer, found neither in Chrysostom nor in the *Vita*, was added between the *lavabo* and the *pax* sometime thereafter, and before the middle of the 8th century when it appears in our earliest euchology codex, *Barberini 336* (34).

The Date of the Liturgicai Evidence

Let us see if we can date this liturgical material with greater precision. The *terminus post quem* is the end of Chrysostom's episcopate in 404, the *terminus ante quem* is the date of the *Vita*, *ca.* 600. But sources will often contain liturgical material older than the document that has preserved it. Is that true in our case? I have noted that the description of the liturgy does not mention either the proscomide prayer or the creed. The creed was a fixed element of the Byzantine preanaphoral rites before 600 (35), but I do not think that anything can be concluded from the *Vita*'s failure to mention it, since it would have come after

(32) Cf. F. van De Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (= OCA 187, Rome 1970) 466-467.

(33) Although here, too, the argument from Chrysostom's silence is not conclusive, it is not necessarily weakened by his failure to mention the *lavabo* in Antioch (*ibid.* 236-251) in spite of its presence in the *Apostolic Constitutions* VIII, 11:12 (Funk I, 494), since van de Paverd has shown that the *Missa Clementina* is probably not from Antioch itself (*Messliturgie* [see n. 32], 155-164).

(34) Brightman, 319.

(35) It was introduced by Patriarch Timothy (511-518) and confirmed by Justin II (565-578): Taft, *Great Entrance*, 398-402.

the *pax*, outside the framework of the miracle story, and hence be of no interest to the narrator. But the same cannot be said of the proscomide prayer. *Per se* its absence does not make us opt for either date, since we have no sure evidence for the prayer before the 8th century. But if forced to choose, I would prefer to attribute the liturgical structure to the 5th rather than to the 7th century, by which time I would find it hard to imagine the Byzantine eucharist with no *accessus* prayer.

One could retort that the *lavabo* may once have followed the proscomide prayer, and that the *Vita* simply omits mention of this prayer — along with the transfer and deposition of gifts which were certainly part of the liturgy then — because these rites preceded the incident being recorded, and so were irrelevant to the narrative. But this interpretation, though not impossible, seems less convincing than the simpler hypothesis that the *Vita* accurately describes the late 5th century ritual celebrated by the half-naked Marcian at the dedication of the Church of St. Anastasia on December 22, *ca.* 468-470, at which time neither the proscomide prayer nor the creed were part of the Byzantine Divine Liturgy.

Conclusion

So the liturgical evidence in the *Vita* of St. Marcian, evidence ignored by me in both editions of my history of the Byzantine preanaphoral rites (36), helps fill in some gaps in our knowledge of these rites during the early stages of formation. Three conclusions, one of them certain, one reasonably so, one hypothetical, have emerged from our analysis of the text. I shall give them in that order:

1. We find clear evidence for the *lavabo* in the Byzantine preanaphoral rites in the 5-6th century, some four to five hundred years earlier than the next incontestible witness known to me.
2. The *Vita* describes a more primitive form of eucharistic concelebration, similar to that still preserved in the East-Syrian tradition.

(36) *Ibid.* Rome 1975 and 1978.

3. The preanaphoral rites in the *Vita* seem to manifest a late 5th century shape, comprising only the transfer and deposition of gifts, followed by *lavabo*, greeting, and kiss of peace.

The following table summarizes the actual, highly hypothetical state of our knowledge about the development of the Byzantine preanaphoral rites before the 10th century, when manuscript evidence becomes more abundant [37].

TABLE

The Growth of the Byzantine Preanaphoral Rites

+ = present
— = absent

Chrysostom (397-404)	*Vita Marciani* (*ca.* 468-600)	6-7th c.	8-9th c.
—	—	—	Οὐδεὶς ἄξιος prayer
transfer and deposition of gifts	+	+	+
—	—	Great-Entrance chant (mid 6th c.)	+
—	*lavabo*	+	+
—	—	—	*Orate fratres*
—	—	—	aiteseis
—	—	proscomide prayer	+
greeting	+	+	+
pax	+	+	+
—	—	creed (511-518)	+

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Rome ITALY

Robert TAFT S.J.

[37] On the mss. and other sources for the study of the Byzantine liturgy, see *ibid.* xxvii ff, 435-446. In the same work I have explained the later developments in the Byzantine preanaphoral rites.

OCP 48 (1982) 171-176

COMMENTARII BREVIORES

Syro-Sogdica II
A metrical Homily by Bābay bar Nṣibnāye "On the final evil hour„

Like my previous contribution under the general title "Syro-Sogdica" [1], the present article offers an English translation of a Christian Sogdian text which was certainly translated from Syriac but of which the original is not known to be extant. This time, however, the name of the author and the title of his work are given by the Sogdian superscription, which reads thus: "Furthermore, a discourse (*m'mr'*) which [was composed] by Mār Bābay the Less 'On the final evil hour' ". This heading may be literally re-translated into idiomatic Syriac: *twb m'mr' d–[ʿbyd] l–mry bby zʿwr' ʿl zbn' byš' 'ḥry'*. By "Bābay the Less" is meant Bābay of Nisibis (bar Nṣibnāye), as may be seen from the following passage: *mry bby nṣyby'. kd knyw lh šm' bby zʿwr'* "Mār Bābay of Nisibis, the same whom they call Bābay the Less" [2].

To this Nestorian writer, who flourished about the beginning of the seventh century, are attributed, apart from several hymns, *m'mr̈' d–tybwt' d–ʿbydyn lh b–mšwḥt'* "discourses (*mẹmre*) on penitence which were composed by him in metre" [3]. The *mẹmrā* of which the Sogdian is a translation was likewise metrical, as is clear from

[1] *Syro-Sogdica I. An anonymous homily on the three periods of the solitary life*, OCP 47 (1981) pp. 441-446.

[2] I. GUIDI, *Chronica minora* (*CSCO* 1/Syr. 1), Paris, 1903-5, p. 24 of the Syriac text.

[3] *Chronica minora, ibid.* Two of these *mẹmre* are found in the manuscripts Siirt 109 (1609 A.D.), Alqoš 116 and Mosul 100, and it is not impossible that the Sogdian text may turn out to be a translation of one of them. Unfortunately the relevant catalogues do not cite the incipit of either *mẹmrā*.

the distinctive punctuation marks which are consistently used to denote the end (and generally also the middle) of each verse. Two verses, the first of the whole poem and the first of its peroration, are given in the original Syriac (as well as in Sogdian). As it stands, the latter verse consists of 12+10 syllables. Since *mẹmre* are always written in isosyllabic couplets, the text cannot be correct. However, the fact that the Sogdian version contains the words *pr mywn z'y* "over the whole earth" where the Syriac has merely *b-arʿā* authorizes the insertion of *kullāh*, by which one obtains the expected 12+12 syllables with caesuras after the fourth and eighth syllables of each half-verse as required in this metre:

māran aʿbar zabnā bišā men ʿẹdātāk
w-amlek šaynā b-arʿā ⟨kullāh⟩ wa-b-ʿāmore(y)h.

The Syriac text of the first verse, both versions of which are badly damaged, should accordingly be restored as a dodecasyllabic couplet:

[ettʿir(w) aḥ]ay wa-[ʿ]mal(w) qallil ʿad lā nemṭe (4)
yawmā (')ḥrāyā d-pāreš [x x x x x x] (5).

In the following translation only the better-preserved parts of the poem have been included. Words wholly or mostly restored are indicated by *italics*. Since the manuscript "C2", from which this text is taken, exists only in fragments, the precise numbers of most of the folios, and hence the extent of the lacunae between them, are not known (6).

Translation

Furthermore, a discourse which *was composed* by Mār Bābay the Less "On the final evil hour".
(*Syriac and Sogdian:*)
Awake, dear brothers, and strive a little, until there shall come
The last hour which shall divide ...

(4) The manuscript appears to have *mṭ'* (passive participle) altered to *mnṭ'* instead of **nmṭ'*.
(5) I am grateful to Dr. S. P. Brock for valuable advice concerning Syriac metrics.
(6) For this manuscript see my edition *The Christian Sogdian manuscript C2* (forthcoming in the series *Berliner Turfantexte*).

(*Sogdian only:*)
The time has been completed, and lo! the heavenly *judge* has arrived;
... "Do ... and live!", He says ...
(*About seven verses very poorly preserved.*)
The heavenly dwelling, which even ... are desiring,
Men have *refused*, and lo! they revolve *amidst* ordure and filth.
It seems preferable to them to remain, and they have harmed
The heavenly kingdom whither they have been invited.
Lo! they take unavailing pains *over money*(?),
And do not think that in a little while will be their *demise*.
Today it (= money?) belongs to someone and tomorrow to no-one,
Like a whore, who does not stay with one man.
The creatures of dust are invited and called to the blessing of eternal life,
And there waits for them, when they shall come, the blessed bridegroom.
The wedding-guests have forgotten the invitation,
And lo! revolving constantly ... *to* smell an evil odour.
The sky is vexed to *provide sun* and *rain*,
And the earth labours to give fruit *together* with good *things*.
This account is full of profit for him that hears it,
And (he) who ... will obtain an excellent crown in heaven.
Do the thing which *is* commanded, *and* hope for that which is promised, O man,
And ... things, and be zealous for those things which *are* sure.
(*Lacuna of unknown extent.*)
Why are you troubled by *something*, the (mere) thought of *which*
Estranges and alienates from you God, *from* whom *comes* all happiness?
Bestow your wealth on the poor, O discerning one,
And raise it up, lay up a great treasury in heaven,
That, when you depart from this world, it may accompany you,
And go with you to the refuge of eternal life!
Why do you bequeath your misery to your companions,
And squander the labour of your hands upon strangers?
Make it all go with you, by means of the oppressed,
And give a loan to the owner of (all) wealth, that He may repay you!
Rejoice in its scattering, and trust its giving to Him,
(Trusting) that you will receive it again endlessly, *Amen*!
Give something which is not your own, and take your own from *God*;

Give something ..., and take that which is sure, and gain your soul!
The Scriptures of the Holy Spirit have promised and shown you that ...;
Believe and *have faith*, and listen to (its) promptings, and through them *obtain* eternal life!
Blessed is (He) who made us able to speak (and) to hear, by His great love,
And put the acknowledgement of Him *in our* mouth to glorify His promise!
Let not gold be to you a master, O (you who are) endowed with speech,
Nor enslave your soul's freedom to inanimate silver!
That one endowed with speech should be a slave to gold *is* very wrong,
And that he should be enslaved to a speechless thing is a great pity.
Why do yon bury silver (as) an heirloom, O discerning one,
And (why) is your mind too trampled into the earth with it?
A great *voice* ... shonts to you, as if to a deaf-mute,
That love of money is the chief of all *evil* passions.
Love of money is an evil poison to those who acquire it,
And, like ..., *it destroys* the soul together with the body.
Happy is he who has been delivered from it by his own will,
And has lived without fear, in as much as he has found respite!
Why are you awake, O rich man, and your dogs asleep,
And (why) does an evil solicitude for superfluous things afflict you?
You will not be left with *your* wealth, O possessor,
And they will not allow you to have *the possessions which you* have acquired.
The master of the house does not perceive the thief's coming,
And no man ...
Solicitude for superfluous things is *like* haemorrhoids ...,
... vile disease ... will go down with ... to the realm of the dead.
Happy is he with whom there comes no evil infection to the realm of the dead,
For that will imprison him in darkness and in gnashing of teeth!
Why are you *intent* upon what is of dust,
(In) that lo! bliss in Paradise is ready-prepared for you, if you desire it?
(You) poor child, who have become by Grace a king's son,
Leave *your* master, and go, rejoice in the things of the kingdom!

Why does poverty seem *riches* to you,
And (why) does beggary seem to you (to be) mastery?
O mortal, who have been called through love a son of God,
Thrust from you the weakness of mortality!
Arise, go, enter into Paradise, your former place,
From which your father Adam went out when *he* transgressed!
Pierced is the head of the serpent which struck down your father Adam,
And Mary, more blessed than all women, with weak heel has trampled *upon it*.
The gate of Paradise, *which* was closed on account of Adam, because he disobeyed,
Christ has *opened* before you by *the piercing* of His side.
Abandon (your) wealth, which will be of no avail,
And go, *be* happy in the garden of Eden, the place of the immortals!
Believe and have faith, and do not be doubtful concerning the promises;
Take (as) an example the faith of the chief of the robbers:
The robber acquired faith, the mother of eternal life,
And that made him *innocent* of (his) sins, by the word which he confessed.
Be like that robber, O (you who are) endowed with hearing,
And do not be doubtful concerning the Scriptures of the Holy Spirit!
Be attentive to all *the things* which are commanded,
And make yourself far from *seeking* excuses, which is full of harm!
Why do you take delight in making much wealth,
And (why) do you desire to amass something which is not your own?
... enters and departs,
And, whilst you do not observe (it), death will stand at your (bed's) head.
Go, pay heed to hell, O (you who are) about to perish,
(In) that lo! it is ready-prepared for you, although you do not desire it!
Feel and look at *that* darkness which is prepared for you,
And flee from it, *if* you wish, by means of giving!
Put away from you the greed for wealth which afflicts you,
Tremble and cower from that rich man's misery!
His wealth *made his* son ... rich,
Because he refused to have pity on ...
(Lacuna of unknown extent.)

... there is a respite for penitence ...,
... while *the door* is open ...,
Before the time shall arrive, that ... shall be ...,
And the examination of our deeds shall confound us.
He who is rich should relieve the needy,
And he who is poor should keep himself from sin.
He who is righteous should not assume hauteur towards sinners,
And he who has performed labours should keep himself from pride.
(*Syriac and Sogdian*:)
Our Lord, make the evil time pass from Thy churches,
And make peace rule over the whole earth and over its inhabitants!
(*Sogdian only* (7):)
Bless Thy church, bless (its) priests and its bishops,
And let the splendour of holiness be always increasing in it!
Choose out from it the evil tares which Satan has sown,
And dig from it the sinner's ... !
Let the good seed of Thy eternal life be full-grown in it,
And let it give fruit, thirty-fold and sixty-fold and hundred-fold.
Blessed is (He) who by his putting-to-death killed death, and made the dead live.
And prepared bliss in heaven for those who are worthy!
To Him be glory, Father, *Son and Holy Spirit*,
..., *for ever and ever, Amen and Amen*!

School of Oriental and African Studies, University of London. Nicholas Sims-Williams

(7) The following is a tentative retroversion from the Sogdian of these last five couplets. The comparative ease with which the Syriac verses can be reconstructed may be regarded as confirming the deduction (above, p. 172) that the poem was written in dodecasyllabic couplets.
*barrek ʿẹdtāk barrek kāhne wa-mdabbrāne(y)h
w-netrabbe bāh b-kul zban hedrā d-qaddišutā.
gbi zizāne biše da-zraʿ (h)wā sāṭānā
w-ḥaṭṭeṭ mennāh x x x x x x x x.
zarʿā dilāk ṭābā d-ḥayye netrabbe bāh
w-nettel pẹre ḥad ba-tlātin w-b-eštin w-ba-m(ʾ)ā.
brik da-b-qeṭleh amit l-mawtā w-aḥḥi l-mite
w-ṭayyeb ṭubā beh ba-šmayyā l-hānon d-šāwe(y)n.
leh tešboḥtā l-abā w-la-brā wa-l-ruḥ qudšā
x x x x l-ʿālam ʿālmin amin w-amin.

OCP 48 (1982) 177-185

Un nouvel acte de donation d'Athanase d'Abūtīǧ daté de 1791-1792

Il y a quelques années, étudiant le Codex Kacmarcik qui contient les liturgies alexandrines de Basile, Grégoire et Cyrille, en grec et arabe (1), j'ai mis en relief le rôle joué par Athanase (évêque copte d'Abūtīǧ à la fin du 18e siècle) dans la restauration de ce manuscrit (2). Elargissant le problème, j'ai signalé, dans ce même article, 39 manuscrits portant la marque d'Athanase (3).

Quelques temps après, je revenais sur cette figure, complétant les données fournies auparavant, et signalant que notre évêque serait mort en octobre 1819 (4). J'y décrivais aussi un quarantième manuscrit portant la marque d'Athanase, le *Šarfah* arabe 5/4 (5).

Je reviens aujourd'hui sur notre personnage, pour présenter un nouveau manuscrit ayant appartenu à Athanase et portant sa marque: le *British Library Oriental 1336*.

(1) Cf. Khalil SAMIR, *Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine*, in OCP 44 (1978), p. 74-106 et planches 1-3. [Cité dorénavant: SAMIR, *Codex Kacmarcik*]. — Khalil SAMIR, *La version arabe du Basile alexandrin (codex Kacmarcik)*, in OCP 44 (1978), p. 342-390 et 1 planche. — Khalil SAMIR, *La version arabe de la Liturgie alexandrine de saint Gégoire (codex Kacmarcik)*, in OCP 45 (1979), p. 308-358.

(2) Cf. SAMIR, *Codex Kacmarcik*, p. 83-89 et planche 1.

(3) Cf. SAMIR, *Codex Kacmarcik*, p. 105-106.

(4) Cf. SAMIR, *Athanase évêque d'Abūtīǧ (†1819) restaurateur de manuscrits*, in OCP 47 (1981), p. 213-221. [Cité dorénavant: SAMIR, *Athanase d'Aboutig*].

(5) Cf. SAMIR, *Athanase d'Aboutig*, p. 214-218.

1. Description du British Library Oriental 1336

Cet article était déjà imprimé, quand je repérai un nouveau manuscrit arabe portant la marque d'Athanase, l'évêque copte d'Abūtīǧ: le *British Library Oriental 1336*.

Le manuscrit a été très brièvement décrit par Charles Rieu, au numéro 31 de son supplément au catalogue des manuscrits arabes de Londres (6). Mais, comme le nom d'Athanase n'apparaît pas dans l'index des noms propres qui se trouve en fin de volume (7), cette référence m'échappa. Et c'est en travaillant l'*Histoire des Juifs* de Joseph ben Gorion que je l'ai repéré.

Notre manuscrit contient actuellement 169 feuillets. Il est folioté en chiffres coptes cursifs, allant de 2 à 172. Les folios 80 et 81 manquent actuellement, et le texte est donc discontinu. De temps en temps apparaît une foliotation en arabe (8). Le catalogue ne suit pas la foliotation copte, mais une foliotation continue allant de 1 à 169, qui n'est pas indiquée dans le manuscrit (9).

L'écriture originale est un beau *nasḫī*, écrit par un copte probablement au 15e siècle. Elle est très régulière, à 17 lignes par page. La surface écrite couvre plus ou moins 12,5 × 21 cm.

L'ouvrage copié ici est l'*Histoire des Juifs*, attribuée à Joseph ben Gorion. Dans sa version chrétienne, elle a été largement diffusée dans l'Eglise Copte. Le texte arabe a été édité au siècle dernier (10), ainsi que la version éthiopienne (11). Notre manuscrit reproduit pré-

(6) Cf. Charles Rieu, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum* (Londres 1894), p. 22, No 31.

(7) L'*Index of Persons' Names* couvre les pages 861-897. Athanase aurait dû figurer à la p. 870, col. 2.

(8) Ces renseignements, comme presque tous les autres, sont tirés d'un examen personnel du microfilm du manuscrit. Ils ne se trouvent pas dans le catalogue de Ch. Rieu.

(9) Cette foliotation occidentale, si tant est qu'elle existe, n'apparaît pas sur le microfilm.

(10) La recension judéo-arabe (en caractères hébreux) a été publié à Alger en 1855, sous le titre de: *Yūsifūn bi-l-ʿarabī*. La recension chrétienne a été publiée à Beyrouth, une première fois en 1872, puis en 1908, sous le titre de: *Tārīḫ Yūsifūs al-Yahūdī*.

(11) La version éthiopienne a été publiée par Murād Kāmil, *Des Joseph ben Gorion (Josippon) Geschichte der Juden* (New York, 1938).

cisément cette recension copte, divisée en huit chapitres, dont on connaît une quinzaine de manuscrits (12).

En 1907, Agnes Smith Lewis et Margaret Dunlop Gibson ont publié une photo du folio 44 verso de ce manuscrit (13), avec transcription du texte arabe et traduction anglaise (14). Elles dataient le texte de l'année 1493. En réalité, cette date correspond à une note de lecteur, qui se trouve au folio 107 verso (= 104*b* du catalogue de Rieu) (15). La page reproduite par elles est donc *antérieure* à 1493, et même à 1488 comme on peut le déduire d'une autre note de lecteur (16).

2. La restauration du 17e siècle

Au 17e siècle, notre manuscrit a été restauré, et plusieurs folios anciens ont été remplacés. Au moins quinze feuillets ont été copiés par notre restaurateur (17), qui ne se nomme pas. Il acheva son travail le 4 Amšīr 1402 des Martyrs, ce qui correspond au 29 Janvier 1686 du calendrier julien et au 8 Février du calendrier grégorien. Cette date se trouve au folio 172 recto, dans le colophon que je reproduis ici (18):

(12) Voir la liste de ces manuscrits, ainsi que la bibliographie, dans GCAL I (1944), p. 221-223; II (1947), p. 487, ligne 5 à partir du bas.

(13) L'ouvrage d'Agnes S. Lewis et Margaret D. Gibson indique cette page comme étant le folio 43 verso, suivant en cela la foliotation du catalogue de Rieu.

(14) Cf. Agnes Smith Lewis et Margaret Dunlop Gibson, *Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with Text and English Translation*, coll. *Studia Sinaitica* XII (Cambridge 1907), pl. XXXII, et p. 63-64.

(15) Le catalogue de Ch. Rieu (cf. note 6) écrit: « The earliest of several notes recording readings of the MS. is dated A.H. 899 (A.D. 1493) », et il renvoie au folio 104 verso (= 107 verso). Je n'ai pu déchiffrer cette date sur le microfilm, mais seulement qu'il s'agissait du 5 du mois de Kiyahk, ce qui correspond au 1er décembre.

(16) Au folio 108 recto, se trouve une note de lecture d'un diacre anonyme, datée du début du carême de l'an 1204 des Martyrs (en chiffres coptes). Ceci correspond à Mars 1488 A.D.

(17) Voir les folios 2, 3, 4, 5, 8, 9, 21, 22, 120, 141, 168, 169, 170, 171 et 172. Le catalogue de Rieu dit plus vaguement: « The first four and the last four leaves, as well as a few in the body of the volume, have been supplied by a later scribe, A. Martyrum 1402 (A.D. 1686) ».

(18) Voir la reproduction de ce colophon à la planche 1.

Pl. 2

Pl. 1

تمّ ترميم هذا الكتاب المعروف ب«حوادث الملوك»، المنسوب
إلى يوسف بن كريون ، المتضمّن أخبار اليهود في البيت الثاني ،
وذكر ملوكهم وملوك الروم ، منذ عمارة البيت وعودتهم إليه ، إلى أن
خرب وجليوا (sic) عنه ، إلى الآن وعلى ممرّ الزمان ، في رابع
شهر أمشير سنة 1402 للشهداء [19] . والسبح للّه دائماً أبداً .

Traduction: « A été achevée la restauration de ce livre appelé *Evènements des Rois*, qui est attribué à Yūsuf Ibn Goriōn. Il contient l'histoire des Juifs dans le deuxième Temple, et la mention de leurs rois et des rois des Grecs, depuis la construction du Temple et leur retour, jusqu'à sa destruction et leur exil jusqu'à maintenant, à travers les siècles. Et ce, le quatre du mois d'Amšīr de l'année 1402 des Martyrs. Louange à Dieu toujours et à jamais! »

3. L'acte de donation d'Athanase évêque d'Abūtīǧ

A la fin du 18e siècle, notre manuscrit aboutit chez Athanase, l'évêque copte d'Abūtīǧ. Il est possible qu'il aie encore restauré le manuscrit, selon son habitude; dans ce cas, il ne m'est pas possible de dire en quoi a consisté son travail. Toujours est-il qu'en 1508 des Martyrs, il lègue ce manuscrit en *waqf* au monastère de saint Antoine, selon sa coutume.

Voici le texte de cette légation, dont on trouvera la photo à la planche 2:

1 بسم الله الرؤوف الرحيم المجد لله في العلا	الحقير اثناسيوس دابوتيكا

[19] Pour des raisons typographiques, je transcris les chiffres cursifs coptes en « chiffres arabes ».

2 وقفاً مؤبّداً ، وحَبْساً مخلّداً ، على دير (20) القدّيس العظيم ماري أنطونيوس ، ببرّيّة العربة .

3 وذلك لا يُباع ، ولا يُرهَن ، ولا يُخرَج عن وقفيّته بوجه من وجوه التلاف (21) .

4 ⌐وكلُّ مَن (22) تعدّى (23) وأخرجه ، يكون مُداناً (24) من السيّد المسيح ، ويكون محروماً (25) بكلمة (26) الله القاطعة .

5 ومَن وجده ضائعاً وردّه ، يكون محاللا (27) مباركاً (28) . والذي يتعدّى (29) ، ويقطع ورقة (30) الوقفيّة ، يكون مربوطاً (31) . وعلى بني الطاعة تحلّ البركة .

6 والشكر لله دائماً .

سنة قبطيّة
1508

On aura noté la ressemblance très grande avec l'acte de donation du codex Kacmarcik (fol. 5r et 140r) que j'avais publié et édité précédemment (32). Presque toutes les expressions s'y retrou-

(20) Manuscrit: ديدر .
(21) Sur ce mot, voir Samir, *Codex Kacmarcik*, p. 85, note 37.
(22) Manuscrit: وكلمن . Voir Samir, *Codex Kacmarcik*, p. 85, note 38.
(23) Manuscrit: اتعدا . Noter l'*alif* prostéthique.
(24) Manuscrit: مدان . Voir Samir, *Codex Kacmarcik*, p. 87, note 56.
(25) Manuscrit: محروم .
(26) Manuscrit: بكلمت Comparer avec la note 52.
(27) Manuscrit: محالل Sur ce mot, voir Samir, *Codex Kacmarcik*, p. 85, note 39.
(28) Manuscrit: مبارك .
(29) Manuscrit: يتعدا .
(30) Manuscrit: ورقت . Comparer avec la note 48.
(31) Manuscrit: مربوط .
(32) Cf. Samir, *Codex Kacmarcik*, planche 1; l'édition se trouve aux pages 85-86. J'ai repris ici les divisions en paragraphes, pour faciliter la comparaison.

vent, et même les fautes d'orthographe (si nombreuses) sont communes aux deux actes.

Cependant, l'expression *yakūn mudān* (!) *min* (au § 4) ne se trouve pas dans l'acte de donation dn codex Kacmarcik, mais dans celui du *Patriarcat Copte Liturgie 1*, daté de 1706-1707, que j'avais publié également, et qui n'est pas d'Athanase (33).

Par ailleurs, on aura remarqué qu'Athanase a signé ici *en arabe*, et non pas *en copte*. Serait-ce là le signe d'une évolution chez notre évêque? En effet, notre manuscrit date de l'année 1508 des Martyrs (= 29 août 1791 – 28 août 1792 du calendrier julien), tandis que le codex Kacmarcik lui est postérieur de huit ans (1516 des Martyrs). Ou bien est-ce parce que le codex Kacmarcik est écrit en grec et arabe qu'Athanase a été entraîné à signer en copte? D'ailleurs, même quand il signe en arabe, il demeure influencé par l'expression copte: *dābūlīkā* est visiblement une transcription dn copte **ⲧⲁⲡⲟⲑⲏⲕⲏ** (34). Ici encore, seule la comparaison avec l'ensemble du dossier d'Athanase permettrait d'en dire plus.

Enfin, si l'on compare les deux photos publiées précédemment avec celle publiée ici, on a l'impression que l'écriture est différente. Il semblerait que l'acte de donation soit écrit par un autre qu'Athanase, et que notre évêque se soit contenté d'y ajouter son monogramme de sa propre main. En effet, les trois monogrammes se ressemblent beaucoup. Ici encore, c'est la comparaison de l'ensemble des pièces qui apporterait une réponse.

4. Un lecteur ami d'Athanase

Les folios 107v-108r (= Rieu 104v-105r) séparent le cinquième du sixième livre de Joseph Ben Gorion. Etant à l'origine blancs, les lecteurs se sont empressés de les couvrir de remarques. Quatre d'entre eux ont laissé leurs marques, souvent difficiles à déchiffrer. On en trouvera une photo à la planche 3. Nous examinerons ici la première de ces quatre notes (fol. 107 verso, en haut), qui a un lien spécial avec notre évêque d'Abūtīǧ. En voici le texte:

(33) Cf. Samir, *Codex Kacmarcik*, p. 87-88, § 4.
(34) Noter la transcription du *T* copte par le *Dāl* arabe, et surtout la finale *-kā* (au lieu de l'arabe *Abūtīǧ*).

Pl. 3

طالع في هذا الكتاب المبارك الذي (sic) لا يستحقّ أن يُدعَى [35]
إنساناً [36] ، لا سيّما [شمّاساً] [37] ، بالاسم أبو الفَرَج بن غُبْرِيال
بن فَضْل الله ، المَنْفَلوطيّ بلداً . نيّح اللهُ نفوسَ والدَيْه ، في
فردوس النعيم . آمين . آمين .

Traduction: « A lu dans ce livre béni celui qui ne mérite pas d'être appelé homme, et à plus forte raison [diacre?], dont le nom est: Abū l-Farağ Ibn Ġubriyāl Ibn Faḍlallāh, de la ville de Manfalūt. Que Dieu donne le repos aux âmes de ses deux parents, dans le paradis de la Joie. Amen. Amen. »

Ce lecteur ne nous est pas inconnu. Nous l'avions rencontré dans le colophon du manuscrit de Šarfah (arabe 5/4), restauré par Athanase d'Abūtīğ. Je l'avais alors cité d'après le catalogue d'Isḥāq Armalah, en y relevant plusieurs incohérences [38]. Son nom était donné comme: Abū l-Farağ Ġubriyāl Ibn Faḍlallāh Ibn Abī l-Farağ *etc.* Ici, la généalogie d'Abū l-Farağ est plus brève, mais aussi plus sûre: Abū l-Farağ *Ibn* Ġubriyāl Ibn Faḍlallāh. De plus, il ajoute un détail important: « de la ville de Manfalūṭ ».

A en croire le catalogue d'Isḥāq Armalah, Abū l-Farağ serait le copiste de la partie restaurée du manuscrit de Šarfah. Ici, il n'est que lecteur. Quoiqu'il en soit, il se trouve dans les deux cas en relation avec Athanase d'Abūtīğ. On peut supposer qu'il lui copiait des manuscrits en cas de besoin, et qu'il lui en empruntait pour sa culture personnelle. D'ailleurs, Manfalūṭ et Abūtīğ ne sont pas si éloignées: sises à l'ouest du Nil, au nord et au sud d'Assiout, elles sont distantes d'une trentaine de kilomètres environ.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore, 7
00185 Roma

Khalil Samir, S.J.

(35) Manuscript: يدعا . Comparer avec les notes 23 et 29.

(36) Manuscrit: انسا .

(37) Ce mot ne se trouve pas dans le manuscrit, et il n'y a pas davantage d'espace blanc laissé. Cependant, ces formules sont presque stéréotypées, chez les lecteurs et copistes, et le sens exige un mot tel que *diacre* ou *prêtre* ou moine.

(38) Cf. Samir, *Athanase d'Aboutig*, p. 218.

OCP 48 (1982) 186-195

Zur Kanonisierung des Nikodemos Hagiorites

Dem Hochw. Pater Bernhard Schultze zum 80. Geburtstag gewidmet

Wenn man sich ohne Rücksicht auf etwaige Konfessionsgrenzen grundsätzlich für die Hagiographie der griechisch-orthodoxen Kirche interessiert, wird man sich sowohl innerhalb der hauptamtlichen Thematik wie auch bei der Erfassung einzelner Gestalten kaum auf die ältesten Märtyrer und Heiligen beschränken dürfen, denen man so oft eindeutig den Vorzug gibt, und aus dieser Einstellung heraus die zahlreichen Glaubenszeugen der neueren Zeit, die nach dem Untergang des Byzantinischen Reiches 1453 ebenso ihr Leben für ein Bekenntnis zum Christentum hingegeben haben, von vorn herein als angeblich unergibig ausschließen wollen. Abgesehen davon, daß die Problematik hier wie da bis auf den Zeitunterschied absolut identisch ist, die Verhältnisse der Neuzeit vielleicht sogar leichter zu durchschauen sind, täte man damit einen Schritt, der einer völligen Negierung aller christlichen Triebkräfte gleichkäme und etwa darauf hinausliefe, die Wirksamkeit des Heiligen Geistes allein auf die älteste Periode des Christentumes und ihrer Glaubensbekenntnisse zu reduzieren und für die nachfolgenden Generationen als direkt unbefindlich abzutun.

Daß es sich nicht anders verhält, läßt sich schon daraus erkennen, daß die griechische Kirche schon längst ein spezielles Martyrologium der neueren Heiligen geschaffen hat, das je nach Bedarfsfall ergänzt und immer mehr aufgefüllt wird (1), daß K. A. Bobolines bei seiner Darstellung über den Kampf der modernen griechischen

(1) *Vgl. Νέον Μαρτυρολόγιον* Venedig 1799, [3]., Athen 1966, 302 S.; *Νέον 'Εκλόγιον,* Venedig 1803 und anderes.

Kirche um die Freiheit mit vollem Bewußtsein den vielen neueren Märtyrern als aktives Element ihr Recht verleiht und darüber hinaus über 200 Porträts als Pinakothek der Heroen und Märtyrer während des 2. Weltkrieges 1940-1949 anzubieten hat (2), daß man im Rahmen einer aufblühenden Volksforschung selbst die spätesten Traditionen über den heiligen Nikanor von Thessalonike (s. XII) gesammelt und ausgewertet hat (3), und dergleichen mehr. Das läßt sich aber ebenso deutlich an der Haltung unserer westeuropäischen Spezialisten aufweisen: Wenn auch der bekannte Bollandist H. Delehaye sich durchgehend streng an die traditionelle Auffassung hält (4), so hat er doch in seiner großen Ausgabe des Konstantinopolitanischen Synaxars die Existenz der neuen Heiligen keineswegs geleugnet (5), in seinen Vorlesungen über die Methode der Hagiographie gelegentlich auch die neuere Entwicklung berührt (6); so hat A. Ehrhard in seinem bahnbrechenden hagiographischen Werk gleich eingangs betont (7), diese Sondergruppe voll berücksichtigen zu wollen, und dergleichen Zeugnisse mehr.

Greifen wir nunmehr ein Beispiel aus der allerjüngsten Vergangenheit in der Gestalt des Athosmönches Nikodemos (1749-1809) auf, der nach einigen früheren vergeblichen Versuchen in einem offiziellen Akt des ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. am 31. Mai 1955 heilig gesprochen wurde (8), sind wir in der fast einmaligen Lage, an einem lebendigen, im Entstehen begriffenen, nach alter Gesetzmäßigkeit seit dem 11. Jahrhundert vor sich gehenden hagiographischen Prozeß teilzunehmen (9), der kaum ad Calendas

(2) *Vgl. Η ἐκκλησία εἰς τὸν ἀγῶνα τῆς ἐλευθερίας,* Athen (1952), 568 S.

(3) *Vgl.* A. N. Deuteraios, *Β' Συμπόσιο λαογραφίας τοῦ Βορειοελλαδικοῦ χώρου, Πρακτικά,* Thessalonike 1976, S. 57-73.

(4) Neben Textausgaben sei hier verwiesen auf: *Les origines du culte des Martyrs,* Brüssel 1912, 502 S. und *Sanctus,* Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, Brüssel 1927, 265 S.

(5) *Vgl. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae,* Brüssel 1902, Neudruck Louvain 1954, S. L, und BHG I, S. XI.

(6) *Vgl. Cinq leçons sur la méthode hagiographique,* Brüssel 1934, S. 38 f.

(7) *Vgl. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* 1,1, Leipzig 1937, S. XVII.

(8) *Vgl.* C. Papulidis, *Nicodème l'Hagiorite* (1749-1809), *Θεολογία* 38 (1967), S. 310-312.

(9) *Vgl.* E. Golubinskij, *Istorija kanonizacii svjatych v russkoj cerkvi,* Moskau 1894 mit dem Eingangskapitel: O kanonizacii svjatych

Graecas verschoben werden dürfte, denselben in den einzelnen vorauszusehenden Etappen von Anfang an zu verfolgen und die genetische, aber doch gewisse Zeit beanspruchende Ausbildung eines regelrechten Kultus mit dem dabei zu erwartenden kirchlichen Pomp sozusagen im voraus erahnen und nach seinen inneren Möglichkeiten vollgültig beurteilen zu können.

Zunächst wird man sich nach Kenntnis aller für solche Zwecke vorgeschriebenen Bedingungen doch zu fragen haben, warum frühere Versuche, Nikodemos Hagiorites in die Schar der neuen Heiligen aufzunehmen, nicht zu dem erwünschten Erfolg haben führen können. Dabei dürfte es von vornherein klar sein, daß dem Athosmönch persönlich nichts zur Last zu legen ist, dessen Charakter nach dem Urteil seines ersten Biographen Onouphrios einen höchst angenehmen Eindruck hinterließ: Sein musterhafter Lebenswandel, der Besitz aller christlichen Tugenden, die ideelle Zielsetzung seiner zahlreichen literarischen Werke, ja in gewissem Sinne auch prophetische Gaben (Visionen) und eine wunderwirkende Kraft — zum mindesten in übertragener Meinung — wird man ihm generell keineswegs absprechen können, wie auch eine Bewahrung der Reliquien in späterer Zeit an heiligem Ort von vornherein gesichert erscheint.

Wenn bei den bisher vergeblich unternommenen Versuchen Hindernisse irgendeiner Art aufgetaucht sind, so ließe sich nur denken, daß dabei Einwendungen von fremder Seite erhoben wurden, die im besten Fall mit den häufig erbittert geführten theologischen Streitigkeiten auf dem Athos zusammenhingen, aber ebenso gut — neben Haß und Mißgunst — auf rein persönlichen Motiven begründet sein können. Man denke daran, daß schon seine Jugendarbeit über das Abendmahl dem Anfänger auch offene Feindschaft eingetragen hat (10), daß er bei der Erstauflage seines kirchenrechtlichen Handbuches Pedalion erleben mußte, daß ein ungetreuer Athosbruder Theodoritos in Leipzig nachträglich später wieder ausgemerzte Ketzereien in das Bnch einschob, daß eine umfangreiche Ausgabe der Schriften von Gregor Palamas in Wien aus unbekanntem Anlaß verschollen blieb und sich lediglich der Prolog erhalten hat (11),

v grečeskoj cerkvi S. 3-39; N. MILASCH, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche* [2]., Mostar 1905, S. 565ff.

(10) *Vgl.* R. A. KLOSTERMANN, *Nikodemos Hagiorites über das Abendmahl*, OCP 45 (1979), S. 405-409.

(11) *Vgl.* J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris (1959), S. 21.

daß er nach den Worten des bereits zitierten Biographen viele Angriffe intellektueller Feinde durchstehen mußte.

Schwer belasten konnte aber weiterhin der am Hauptplatz der Ereignisse unter den Ordensbrüdern weit verbreitete Vorwurf, Nikodemos habe bei seiner Schriftstellerei katholisierende Tendenzen verfochten. Dabei konnte durchaus ins Gewicht fallen, daß unser Hagiorite mehrfach bei der Konzeption seiner Werke bewut an römisch-katholische Verfasser angeknüpft hat, daß er so bei seinen Γυμνάσματα πνευματικά (12) an die Exercitia spiritualia, die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola angeknüpft, in dem 'Αόρατος πόλεμος (13) das erbauliche "Combattimento spirituale" des italienischen Klerikers Lorenzo Scupoli (14) zu Grunde gelegt hat, daß er durchgehend in allen seinen Schriften — dort, wo es ihm notwendig erschien — neben lateinischen Kirchenvätern und mittelalterlichen Größen wie Thomas von Aquino[15] auch zahlreiche moderne römisch-katholische Autoren wie A. Calmet (1672-1757) zitierte, daß er bei seiner Erklärung der sieben katholischen Briefe (16) gegenüber dem beschämenden Religionsunterricht und allgemeinen Bildungsstand in Griechenland die weitaus bessere Schulung in Italien rühmend hervorhob, gelegentlich seine Vorliebe für dies Land und speziell die Stadt Florenz(!) zum Ausdruck brachte, daß er in verschiedenen Zusammenhängen den Einfluß der römisch-katholischen Kirche auf den griechischen Inseln gebührend hervorhob (17) und dergleichen mehr. Aber das alles ist doch schließlich nur an der Oberfläche geblieben und nicht mehr als rein äußere Ansatzpunkte zu werten, die sich beiläufig ergaben und dann im besten Sinn zu einer unangreifbaren griechisch-orthodoxen Ausarbeitung der eigenen Position geführt haben.

Im übrigen können — ohne Belastung der einen oder anderen

(12) Herausgegeben in Venedig 1800, in 3. Auflage Athen 1895.

(13) Hrsg. Venedig 1782, Neuauflage Athen 1957, 263 S.

(14) Die lateinische Ausgabe datiert von 1666.

(15) Ob auch das in allen Werken des Nikodemos häufig antreffbare καὶ ἐξ ἐναντίας auf das berühmte "sed contra" der *Summa Theologiae* zurückzuführen ist?

(16) *Vgl.* *'Ερμηνεία εἰς τὰς ἑπτὰ καθολικὰς ἐπιστολάς*, Venedig 1806, S. 118. In seiner Erklärung der Paulinischen Briefe (*Παύλου ... αἱ ιδ' ἐπιστολαί*, 2 Venedig 1819, S. 356f.) rühmt er die schöne Sitte der Lateiner, sofort den Hut zu lüften, sowie der Name Gottes oder Jesu Christi genannt wird.

(17) *Vgl.* *Πηδάλιον*, [6]. Athen 1957, S. 276, 299, 283.

Seite — gelegentliche Widersprüche oder offensichtliche Mißverständnisse bei der Behandlung einzelner Fragen angenommen werden. Erwähnt zum Beispiel Nikodemos in seinem Synaxar ([18]) einen angeblich geplanten Gedankenaustausch zwischen Augustin und Hieronymos über die Auffassung vom Paradies, den der letztere noch nach seinem Tode in der Form einer Traumerscheinung fortgesetzt haben soll und mit einem Ignoramus, Ignorabimus schließt, vermerkt er dementsprechend Παραδείσου δόξα ἀκατάληπτος εἶναι, was also keineswegs dahin zu deuten ist, daß er etwa die Existenz eines Paradieses in aller Realität ablehne, sondern nur andeuten soll, daß jede Vorstellung vom Garten Eden für den menschlichen Verstand letztendlich nicht faßbar bleibt.

Alle oben angeführten Momente, die gegen eine Heiligsprechung des Athosmönches Nikodemos erhoben werden und frühere Versuche einer Kanonisierung verhindern konnten, dürften nunmehr als widerlegt und überwunden gelten und damit einer weiteren ungestörten Entwicklung eines groß aufgezogenen Kultus nicht mehr entgegenstehen: Der Athosmönch selbst hätte sich zweifellos über die generelle Anerkennung seiner breiten Wirksamkeit offen gefreut, wenn er auch viel zu bescheiden gewesen war, mit einem solchen Ausgang der Dinge zu rechnen!

Wie schnell sich dann die erforderlichen Aktionen vorantreiben lassen — nach den ersten alarmierenden Nachrichten ist es zunächst recht still geworden —, liegt auf einer anderen Ebene und entzieht sich jeder Beurteilung. Was aber jetzt zu geschehen hat, wird man, ohne fehl zu gehen, im voraus festlegen können. Zunächst wird es darum gehen, den notwendigen Gedenktag zu bestimmen. Dabei dürfte man sich unter vielen Möglichkeiten wohl am ehesten für den 11. Juli entscheiden, ein Datum, an dem nach alter kirchlicher Praxis bereits zwei Namensträger angesetzt sind ([19]): Ein älterer Asket vom Athoskloster Vatopedi, der als Lehrer des Gregor Palamas gilt, sowie ein jüngerer Albanier, der als neuer Märtyrer um das Jahr 1722 durchs Schwert umkam, ein Tag des Heiligenkalenders, der zudem dem Datum vom Lebensende unseres Nikodemos Hagiorites am 14. Juli am nächsten liegt und sich dadurch von selbst empfiehlt.

Ebensowenig Schwierigkeiten wird es bereiten, eine dem alten Schema wie dem individuellen Lebensgang angepaßte Vita auf-

([18]) *Vgl.* Nikodemos, *Συναξαριστής* 3. Aufl., 2 (Athen 1868), S. 206.
([19]) *Vgl.* Nikodemos, *Συναξαριστής*, 2, Athen 1868, S. 258.

zusetzen. Mit Hilfe der vielen, über 32 Nummern umfassenden Monographien, die mehr oder weniger biographische Daten enthalten([20]), ist man über alle Stationen einer äußeren und inneren Entwicklung wohl unterrichtet: Wir kennen die Eltern Antonios und Anastasia Kalibourtces, den Bruder Pieros, wir besitzen ein Foto des Geburtshauses auf Naxos, an dem bereits eine Gedenktafel angebracht ist, wir wissen von dem starken religiösen Einfluß der Mutter, die nach Verlust des Ehepartners Nonne wurde, erfahren von einem sehr bezeichnenden, frühen Memorieren griechischer Kirchenlieder, notieren den Besuch einer Elementarschule auf Naxos, ein daran angeschlossenes Studium an der berühmten "Evangelischen Schule", einem dem Bibelstudium gewidmeten Institut in Smyrna ([21]), treffen den Jüngling in den Jahren 1770-74 als Sekretär und Begleiter des Metropoliten Anthimos Bardes wieder, können nach seinem Eintritt in das Athoskloster Dionysiou im Jahre 1777 sein in verschiedenen Formen, auch auf einer einsamen Insel (1781) verbrachtes Mönchsleben näher erfassen, die späten Jahre 1793-1799 als Höhepunkt seines literarischen Schaffens ansprechen, was allerdings in einer kommenden Vita wohl weniger beachtet wird ([22]). Neben dem bereits gedruckten Material und den in ihm enthaltenen Selbstzeugnissen, steht eine nicht zu unterschätzende Korrespondenz, ferner Dokumente aus einem noch nicht geöffneten Koffer zur Verfügung, um den sich noch die Erben streiten. Was sonst noch fehlen mag, wird man an Ort und Stelle, also auf Naxos wie auf dem Athos aus der so beliebten mündlichen Tradition schöpfen können und mit frühen Kindheitsgeschichten, denkwürdigen Ereignissen oder Begegnungen das in den Grundzügen bereits festgelegte Bild farbenfroh gestalten.

([20]) *Vgl.* neben C. Papulidis vor allem: Theokletos (Mönch), *Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορίτης*, Athen 1959, 379 S. und N. Paulopoulos, *Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης*, Athen 1971, 210 S. mit einem wertvollen Bildmaterial.

([21]) Hier interessierte sich der Zögling für Medizin, Physik, Astronomie, Philologie, Psychologie, meist aber für verschiedene Sparten der Theologie. Zur Geschichte der Anstalt *vgl.* G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*, Paris 1881, S. 66-68.

([22]) Doch hat man z.B. bei einem früheren Athosmönch Maxim Grek (1480-1556) in einzelnen Sagen wie in einer späten Vita gern auf seine gelehrten Arbeiten hingewiesen, *vgl.* R. A. Klostermann, *Maxim Grek in der Legende*, *Zs. f. Kirchengeschichte* LIII (1934), S. 171-228. Neudruck 1957.

Aber auch die ikonographische Darstellung dürfte keineswegs problematisch werden. Noch gibt es an den Zentren von Athen und Thessalonike Malerschulen, die in Auftrag gegebene Ikonen nach allen Regeln der Kunst herzustellen und dem Geschmack der jeweiligen Zeit anzupassen vermögen. Da in diesem Fall keinerlei Vorschriften des althergebrachten Malerhandbuches vorliegen, wird man den bequemen Ausweg finden, die in den alten und neueren Ausgaben befindlichen Abbildungen zu verwerten. Hier bietet sich zum Beispiel ein kunstvoller Stich von Johann Antonios Zoulianes vom Jahre 1818 aus Venedig an, der dem 1. Band des Kommentars der Paulinischen Briefe durch Nikodemos beigegeben wurde ([23]). Dort erscheint unser Hagiorite in einem mittleren, von Personalangaben umrahmten Rundell ([24]) als bärtige, konzentriert um sich blickende Gestalt eines Schreibermönches in vollem Ornat, hat er auf dem Hintergrund eines dreireihigen Bücherregals einen Text der Paulinischen Briefe in unmittelbarer Reichweite, ein anderes Buch in Händen und ist soeben im Begriff, mit einer Gänsefeder eine kritische Anmerkung in das Arbeitsexemplar seiner Erklärung einzutragen. Unterhalb dieses Rundells ist von einem Spiegelrahmen eingefaßt ein Epigramm wiedergegeben, dessen Wortlaut, von belanglosen Unterschieden in der Zeichensetzung abgesehen, auf einen Archimandriten des Athosklosters Vatopedi Joseph vom Peloponnes zurückgeht ([25]).

In einer etwas später liegenden Ausgabe des Heortodromion ([26]) ist das Werk eines unbekannten Künstlers wiedergegeben: Unter einem auf Wolken thronenden, segnenden Christus mit der Inschrift Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ὤν (Abbreviation) finden wir hier zur Linken einen barhäuptigen Kosmas (Majuma), rechts einen mit Mitra und dort befestigtem Kreuz versehenen ([27]) Johannes Damaskenos, beide mit Heiligenschein und individuellen Spruchbändern ausgestattet: Die von Kosmas in der Hand gehaltene Rolle gibt das Akrostichon seines

([23]) *Vgl. Παύλου ... αἱ ιδ' ἐπιστολαί* ... 1, Venedig 1819, Vorsatzblatt.

([24]) Dabei scheint nur das Todesdatum falsch angegeben zu sein.

([25]) *Vgl.* NIKODEMOS, *Συναξαριστής* S. η'.

([26]) *Vgl. Ἑορτοδρόμιον*, Venedig 1836, 750 S.; R. A. KLOSTERMANN, *Heortodromion, ein Alterswerk des Nikodemos Hagiorites*, OCP 46 (1980), S. 446-462.

([27]) Insgesamt sind auf seiner Tracht fünf Kreuze verschiedener Größe angebracht und um das unterste größte Kreuz zwei Dornenzweige angedeutet.

Kanons zur Aufrichtung des Kreuzes wieder ([28]), während das offensichtlich soeben von ihm selbst geschriebene Band des Johannes Damaskenos die erste Ode seines Kanons zum Entschlafen der Gottesmutter wiedergibt ([29]). Darunter ist — näher an Kosmas als an Johann Damaskenos! — Nikodemos in ähnlicher Aufmachung wie oben, aber stehend in halb verlorenem Profil zu erkennen, mit einer Handschrift in der linken und einem Spruchband in der rechten Hand, dessen Text charakteristisch genug — eventuell mit einem etwas abweichenden Wortlaut — auf den von ihm besonders geschätzten Metrophanes von Smyrna, einen Gegenspieler des Patriarchen Photios um die Mitte des 9. Jahrhunderts zurückgeht und daneben auf die vorliegende Erklärung der griechischen Festgesänge deutet ([30]).

Weniger ansprechend, aber ebenso interessant sind die neueren Darstellungen: Bei einer Neuauflage des Buches Νέα κλίμαξ ([31]) erscheint Nikodemos unter dem sichtbaren Einfluß des alten Stiches von Zoulianes, aber bei völlig verdecktem Hintergrund als Schreibermönch mit zwei Büchern und einer Gänsefeder in der rechten Hand([32]), ganz im Mittelpunkt ohne weitere ablenkende Details — die ideale Vorlage einer Ikone im modernen Zeitgeschmack! Eine andere Lösung hat man dann bei einer Neuauflage des Werkes Κῆπος χαρίτων ([33]) gefunden, das leider nur eine minderwertige Reproduktion enthält, auf der man außer der Jahreszahl 1952 (ursprünglich 1932?!) — drei Jahre vor der Kanonisierung! — eine Angabe über die Herkunft des Bildes schwerlich erkennen kann. Hier wird Nikodemos in starrer Haltung stehend repräsentiert vor einer halb durch einen Vorhang verdeckten Büchersammlung; er hält in der linken Hand eine nur halb aufgewickelte Schriftrolle, deren Text sich nicht lesen läßt, in der rechten Hand demonstrativ ein sogenanntes lateinisches Kreuz und ist — das ist dabei das Wichtigste — bereits mit einem übergroßen Heiligenschein ausgestattet!!

Hatte Nikodemos zu seinen Lebzeiten eine fast unübersehbare Menge Akoluthien, unter anderem einen längeren Begleittext für

([28]) *Vgl. Heortodromion*, S. 1.

([29]) *Vgl.* W. CHRIST und M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca carminum christianorum*, Leipzig 1871 (Nachdruck Hildesheim 1963), S. 229.

([30]) *Vgl. Anthologia, op. cit.*, S. 257, 265.

([31]) *Vgl.* die Ausgabe Volos 1956, 382 S.

([32]) Eine zweite Reservefeder mit dem dazugehörigen Tintenfaß ist ebenso nicht zu verkennen.

([33]) *Vgl.* die Ausgabe Volos 1958, 323 S.

alle Athosväter verfaßt ([34]), in dem jede einzelne der dort beheimateten Anstalten zu ihrem Recht kam, so wird er nun selbst ein derartiges, auf ihn bezügliches poetisch-musikalisches Dokument zu erwarten haben. Auch hier wird man keineswegs auf Produkte reiner Phantasie angewiesen sein, da deutlich erkennbare Ansätze bereits aus dem Schrifttum der damaligen Zeit vorliegen und auf eine Verwertung warten. Diese Zeugnisse findet man in einer stattlichen Anzahl von Epigrammen vor, die den verschiedenen Ausgaben der einschlägigen Werke vorgesetzt sind und teils von Nikodemos, teils von fremder Seite stammen. Wenn unser Athosmönch zum Beispiel ein an alle Leser gerichtetes Sinngedicht in seinem Erbauungsbuch 'Αόρατος πόλεμος voranschickt, in dem unbeirrt von Schicksalsschlägen und Gegnern die Verfolgung christlicher Ideale zur Pflicht erhoben wird, kann solcher zu Herzen gehender Appell direkt auf ihn selbst bezogen werden und als Strophe in eine Liederfolge eingesetzt werden. Gleiches gilt, vielleicht noch in verstärktem Maß, von den fremden, recht schmeichelhaften Epigrammen, die uns in den Vorsatzblättern des Heortodromions und des Synaxars (Archimandrit Joseph, Christophoros Prodromites, ein Kirchenfürst Joasaph, Johannes Tsouluphos aus Argos) oder an anderen Orten ([35]) begegnen, hier aber im einzelnen nicht vorgeführt zu werden brauchen: Ein fast erdrückendes Material, das selbst einen Außenstehenden dazu verleiten könnte, aus diesem Reichtum zu schöpfen und passende Texte zu komponieren!

In Hinblick auf die Reliquien wird man kaum in Not kommen und sich an unechte Funde halten müssen. Wenn auch nach dem Tode des Nikodemos fast 175 Jahre verstrichen sind, dürften sich sowohl an dem Geburtsort Naxos durch die Vorsorge noch existierender Abkömmlinge ([36]) als auch auf dem Athos durch die Umsicht der Mönche noch zahlreiche Gegenstände aus dem persönlichen Gebrauch, einzelne Möbel, daneben Bücher, Handschriften, Arbeitspapiere und Korrespondenzen befinden, die natürlich nach einer

([34]) *Vgl. 'Ακολουθία ᾀσματικὴ μετὰ ἐγκωμίου τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν* ..., hrsg. von K. Ch. Doukakes, Athen 1897, 64 S.

([35]) Die beiden im *Πηδάλιον*, Athen 1957, S. *κα'* untergebrachten Epigramme beziehen sich lediglich auf die kirchliche Gesetzgebung und kommen daher hier nicht in Betracht.

([36]) Aus der Subskribentenliste des *Heortodromion* (*vgl.* ebda. S. 746) läßt sich neben dem leiblichen Bruder Peros Kallibourtses bereits ein Neffe Antonios Kallibourtses nachweisen, die 20, bezw. 10 Exemplare des Werkes im voraus bestellten.

Kanonisierung in den Augen der ewigen Andenkenjäger mehr und mehr Affektionswert gewinnen, vermutlich wie in den besten Zeiten von Altertum und Mittelalter zu einem offenen oder heimlichen Handel dieser Reliquien führen werden.

Am schwierigsten sind die Fragen einer eventuellen Wundertätigkeit und des obligaten Wohlgeruches zu berühren, die der Körper nach seinem Ableben ausstrahlen soll. Kann man sich noch in dem ersten Fall — stark modernisierend — damit helfen, eine derartige Wirksamkeit mehr nach der geistigen Seite hin zu verlagern, oder nach vielen Beispielen einer älteren Vergangenheit darauf hinweisen, daß sich Wunder einstellen, sowie sie gebraucht werden, oder im Bedarfsfall von anderen Gestalten mehr oder weniger überarbeitet entlehnt werden, bleibt für den letzten Punkt — wenn man nicht reinen Betrug voraussetzt — kaum eine Erklärung übrig ([37]). Hier kann man nur zur Erwägung stellen, ob man in der Gegenwart diese alte Vorschrift ganz bewußt übergeht, ob nach einer offiziellen Heiligsprechung die alte Regel bereits irrelevant geworden ist oder ob man nicht das absolute Fehlen eines verpestenden, irritierenden Geruches als vollwertigen Ersatz anerkennen kann.

Göteborg, Ostern 1981 R. A. Klostermann

([37]) Auch F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Freiburg i.B. 1892, S. 463 scheint hier in gewisser Verlegenheit zu sein: So richtig er die Vorbedingungen eines sich naiver und spontaner als innerhalb der römischkatholischen Kirche vollziehenden Kanonisationsprozesses beurteilt und die Forderung eines der Leiche ausströmenden Wohlgeruches als höchst eigentümliche "Heiligenprobe" bezeichnet, einen graduellen Unterschied zwischen dem völligen Ausbleiben und einem erst später einsetzenden Verwesungsvorganges andeutet, die negativen Ergebnisse einer solchen Probe herausstellt, die Notwendigkeit posthumer Wunder betont, ein provisorisches Begräbnis und eine endgültige Bestattung bei den Mönchen auf dem Athos zu unterscheiden weiß, ja auch mit der dort üblichen Scheidung zwischen reinen oder mit schwarzen Flecken behafteten Gebeinen rechnet, muß man sich doch wundern, daß er bei der Frage des Verwesungsgeruches in erster Linie auf die Gestalt eines Sosima aus Dostoevskijs "Brüder Karamazov" verweist und bei der doppelten Bestattungsform auf dem Athos nicht in Erwägung gezogen hat, daß dieser Brauch im Lauf der Zeit einfach aus Platzmangel angeordnet werden mußte, *vgl.* F. Fichtner, der (*Wandmalereien der Athosklöster*, Berlin 1931, S. 12, 21) zwischen Friedhof und Beinhaus unterscheidet, und L. Helsing, *Strövtåg på det heliga berget Athos* (*Jorden runt* 24 (1952), S. 539-558).

RECENSIONES

Aethiopica

Bairu TAFLA, *Ethiopia and Germany*. Cultural, Political and Economic Relations 1871-1936. (= Äthiopische Forschungen, hrsg. von Ernst HAMMERSCHMIDT, Bd. 5) Franz STEINER Verlag GMBH, Wiesbaden 1981, pp. 328.

L'opera che studia i quasi settant'anni che intercorrono tra il 1871 e il 1936, è suddivisa in tre parti e un'appendice. La prima parte tratta di esploratori tedeschi in Etiopia. La seconda delle relazioni diplomatiche tra Etiopia e Germania. La terza dei loro rapporti economici.

L'appendice riporta l'originale o la versione di trentacinque documenti riguardanti soprattutto contatti politici tra Etiopia e Germania. Tra essi figurano cinque lettere del *negus* Giovanni IV°, undici lettere del *negus* Menelik II°, due lettere della imperatrice Taitu e una di Tafari Makonnen, futuro ultimo imperatore di Etiopia.

Come il titolo precisa, non si tratta di ogni rapporto tra Etiopia e Germania. Per esempio, i missionari tedeschi non figurano direttamente nel quadro. Anche un etiopista tedesco quale fu August DILLMANN, che non è mai stato in Etiopia, non rientra nell'ambito dello studio. L'A. dichiara di limitare la sua ricerca a «scienziati, esploratori, diplomatici, commercianti, industriali e avventurieri tedeschi che hanno visitato l'Etiopia e vi hanno vissuto per svolgervi attività scientifiche di vario tipo, oppure opera diplomatica, amministrativa, didattica e commerciale» (p. 22). D'altra parte, come ricorda nella breve introduzione il direttore della collana, E. HAMMERSCHMIDT, taluni personaggi presi in considerazione non sono propriamente tedeschi, ma austriaci o svizzeri di lingua tedesca (p. 9).

La ricerca è stata condotta con molta accuratezza, come dimostrano le numerose fonti archivistiche o edite consultate (pp. 305-319). L'A. ha perfino intervistato parenti o conoscenti di protagonisti (p. 319) scoprendo talvolta manoscritti inediti, conservati da eredi o da conoscenti.

Il lavoro ricostruisce con ordine e dettagliatamente spedizioni scientifiche, «avventure», rapporti diplomatici, imprese commerciali e missioni sanitarie tedesche in Etiopia. Interessante, a questo ultimo proposito, la lunga lettera dell'imperatrice Taitu che depreca

il sospetto esternato dal dottor STEINKÜHLER, di un eventuale tentativo di avvelenamento del *negus* Menelik II° (pp. 278-292).

Questo buon lavoro dell'etiopista Bairu TAFLA, non veggente, ma superante molti veggenti nello zelo del ricercatore, costituirà un punto di riferimento obbligato per i rapporti tra Etiopia e Germania in un dato periodo e un esempio da seguire anche per studiare i rapporti tra Etiopia e altre nazioni europee.

Avremmo però voluto una lista cronologica di tutti i protagonisti principali di questa storia dei rapporti tedeschi con l'Etiopia. I loro nomi si trovano nell'indice analitico delle persone (pp. 321-326). Ma sono mescolati a quelli di molti altri che entrano solo indirettamente nella trattazione.

V. POGGI S.J.

Yaqob BEYENE, *L'unzione di Cristo nella teologia etiopica*. Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inediti. (= OCA 215) Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1981, pp. 314.

L'A., etiope ed etiopista, dell'Istitnto Universitario Orientale di Napoli, già noto per la pubblicazione di testi inediti concernenti le controversie teologiche dibattute nel suo paese, ancora una volta mette a disposizione, degli studiosi di cose etiopiche innanzitutto, ma anche dei teologi e degli storici della chiesa, un'opera dalla quale non si potrà prescindere per la conoscenza della dottrina cristologica professata in Etiopia.

La chiesa ortodossa d'Etiopia professa fin da tempi antichi il monofisismo, nella quale fede fu coinvolta a motivo della sua dipendenza dalla sede alessandrina. Questioni religiose di varia natura travagliarono l'Etiopia nel corso dei secoli, ma la disputa teologica che, per durata ed intensità, si dibattè nel paese più di ogni altra, a volte con tragiche conseguenze, fu senza dubbio quella riguardante l'*unzione* di Cristo. La conoscenza, in occidente, di tale dottrina si basava perlopiù sulle relazioni di europei per i quali era difficile cogliere le sfumature che distinguono le varie scuole teologiche, tanto che non risultava ancora chiaro nemmeno il numero delle scuole stesse legate alle diverse posizioni dottrinali.

I docnmenti inediti pubblicati ora dal Dr. Beyene per la «loro grande importanza» (p. 8), vertono tutti sulla questione dell'*unzione* di Cristo. I teologi etiopici, mentre riconoscono concordemente in Cristo un'unica natura e la *deificazione* dell'umanità assunta dal Verbo, disputano sul mezzo attraverso il quale si è realizzata questa stessa deificazione. Dagli scritti pubblicati dall'A. risulta che, secondo i *Kārroč*, la deificazione è avvenuta in virtù della unione, la quale, per i *Qebātoč* si è attuata per mezzo dell'unzione; secondo i *Ṣaggā Leǧoč*, invece, la deificazione si è realizzata per il tramite dell'unione: la natura umana tuttavia, con l'unzione dello Spirito Santo,

non ha ricevuto la terza persona della Trinità, ma unicamente i *doni creati* dello Spirito divino, i quali costituiscono il Cristo primogenito dei fedeli, sacerdote, profeta e re.

L'A. apre la sua opera con una « Introduzione » (pp. [7]-16), in cui presenta un esauriente *status quaestionis* del suo studio che consiste nella pubblicazione del testo etiopico e della relativa, impeccabile, traduzione italiana di tre documenti inediti:

I – (sec. XVII-XVIII), sull'« Origine della questione dell'unzione di Cristo » (pp. [24]-41); il testo amarico costituisce anche una preziosa testimonianza della produzione letteraria del tempo.

II – (sec. XIX), « La dottrina dei *Ṣaggā Leǧoč* » (pp. [48]-273), scritto parte in amarico e parte in ge'ez, segue lo schema tradizionale usato per la catechetica in Etiopia, a domande e risposte, ed attinge le prove alle tesi sostenute dai testi scritturistici, patristici e liturgici. Dall'opuscolo risulta, « come da fonte primaria » (p. 10), che le correnti dottrinali sulla questione dell'*unzione* non erano due solamente, come alcuni hanno sostenuto fino ai nostri giorni, ma tre, e precisamente quelle del *Kārrā* (Coltello), del *Qebāt* (Unzione) e del *Ṣaggā Leǧ* (Figlio della Grazia) della cui ultima corrente il trattatello è appunto un fervente sostenitore. È degno di nota il fatto che l'autore di questo documento confessa una dottrina cristologica uguale a quella cattolica, cioè l'unità della persona e la dualità delle nature e delle operazioni in Cristo.

III – « La dottrina dei *Qebātoč* » (pp. [212]-373) è uno scritto amarico della scuola *Qebāt*, redatto secondo la forma di domande e risposte, in cui « si sostiene che l'umanità di Cristo fu *deificata* mediante l'*unzione*, fu tolta la *povertà* e Cristo divenne figlio naturale del Padre » (p. 14).

Il Beyene ci offre infine una breve relazione de « Il concilio di Borru Mēdā secondo la versione dei *Kārroč* » (pp. [278]-295); si tratta dell'ultimo concilio della chiesa etiopica, tenutosi il 25 maggio 1878, il quale si occupò delle stesse questioni esposte nei tre documenti precedenti. Il libro comprende inoltre una dotta ed abbondante annotazione, un'aggiornata « Bibliografia » (pp. [297]-299) e opportuni indici, rispettivamente dei « Nomi » (pp. [301]-308), dei « Passi biblici » (pp. [309]-314) e quello analitico (pp. [313]-314) che rendono agevole la consultazione dell'opera.

Ci sono, come del resto è inevitabile in lavori del genere, da riscontrare alcuni errori di stampa e forse piccole disattenzioni; segnaliamo: p. 18, n. 8, leggasi *Takla* e non *Tekla*; p. 18, n. 10 e *passim*, A. Dillmann, Lexicon... si legga *Osnabrück* invece di *Osnabruck*; p. 20, n. 20, si deve leggere *Habta Māryām* in luogo di *Habta Māryam*; p. 20, n. 28, si legga *Ayyālēw* al posto di *Ayyālew*; p. 31, terza riga, *Bata* sta al posto di *Batra*; p. 43, n. 56 e *passim*, porta scritto *G. Da Thieuse* anzichè *G. Da Thiene*; p. 44, n. 62, ha *Giyrogis* invece di *Giyorgis*; p. 131, ventitreesima riga, si legga *questo* e non *quest*; p. 210, n. 503, invece di *Anqaṣa Aminin* si deve leggere *Anqaṣa Amin*; p. 211, alla fine della nota 531, si deve aggiungere la parola *copia*.

(= « ...farne una copia. »); p. [297] e *passim*, si legga *M. Chaîne* e non *M. Chaine*; p. 298, leggasi *L. Guerrier et S. Grébaut, Le Fragment anti-chalcédonien du...* e non *L...Grebaut, Le Fragment anti-Chalcedonien di...* e *I. Guidi, Le Synaxaire éthiopien* al posto di...*ethiopien*; p. 299, si deve leggere *Takla Hāymānot* anzichè *Takla Maymānot*. La fotoriproduzione del testo amarico poteva essere più chiara.

Vorrei ancora ricordare che una copia in ge'ez degli « Atti di Abraneyos » (p. 21, n. 39) — di cui spero dare presto alle stampe il testo etiopico e la traduzione italiana a cura dell'Accademia Nazionale dei Lincei —, si trova anche nel fondo Conti Rossini, ms. 22, presso la medesima Accademia in Roma.

Siamo vivamente riconoscenti al Dr. Yaqob Beyene per il suo ottimo lavoro che trova posto tra le pubblicazioni etiopistiche di OCA, già onorate da nomi illustri, e ci sia concesso di unirci a lui nell'esprimere la nostra gratitudine a chi ha aiutato finanziariamente la sua ricerca, auspicando che tali iniziative siano favorite anche per il ritrovamento, la catalogazione e lo studio dei numerosi mss. etiopici sparsi in tutta Italia.

O. RAINERI

Arabica

Albert DIETRICH (Hrsg.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen 15. bis 22. August 1974.* (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl., 3. Folge, nr. 98). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976. pp. 419.

Only two years after the *VII. Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft* in Göttingen (Aug. 15-22, 1974) its proceedings were presented to the public in this carefully printed volume of the series *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. The congress was organized by the *Seminar für Arabistik* at the university of Göttingen as the biennial meeting of the *Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants* (= *UEAI*) founded in 1962.

In the introduction the editor briefly describes the *UEAI* and its goals. He finds it necessary to defend its policy of limiting membership to European academics with at least a doctorate, and that of holding its meetings "behind closed doors". Not an exclusive get-together of the selected few is intended, but a better exchange between the specialists. After the goal has thus been restated by the editor, the reader of the proceedings will naturally look forward to follow this exchange of the specialists in working sessions and to profit from the results of intense collective research — only to find a collection of essays arranged in the alphabetical order of their authors and no trace of a productive scholarly exchange. At least

some remarks could have been expected in the published versions of the papers acknowledging corrections and modifications due to interventions of colleagues. Instead the essays follow each other, sometimes containing contradictory statements and views without any reference to each other, as if a true exchange had never taken place at this congress of the *UEAI*. This impression is strengthened by the total lack of sections, or an arrangement along the lines of the traditional Islamic disciplines. But the patient reader will profit immensely from this collection of essays since the specialists in many cases report on the newest results of their investigations, which then were published in valuable books.

Although a special theme had been chosen for this seventh congress of the *UEAI*, namely "Das Fortleben der Antike im Islam" (= the survival of classical antiquity in Islam), most papers deal with numerous other topics, as a matter of fact nearly the whole spectrum of Islamic studies is represented. It will be useful to mention the titles:

ABBAS, I.: *Contributions to the Material on the History of the Almohades, as portrayed by a New Biography of Abū al-Ḥasan Ibn al-Ḳaṭṭān (628/1230).* Useful and interesting are also two appendices, the first on the works of Ibn al-Ḳaṭṭān, and the second on his report about an 'Uthmāni executed together with his son; angelic visions of the latter seemed to call the finality of Muḥammad's prophethood into question and thus embarrassed the Qāḍi and threatened the people in power, enough to proceed to an execution without trial — an illuminating test case for the historian of religion. / ALGAR, H.: *Silent and vocal dhikr in the Naqshbandī order.* / ARIÉ, R.: *Considérations sur la vie économique dans l'Espagne musulmane au cours du Bas Moyen Age.* / BAGLEY, F. R. C.: *Some suggestions for future research on modern Shi'ism.* / BALJON, J. M. S.: *The Ethics of Shâh Walî Allâh Dihlawî (1703-62).* Brief conclusion: "The greater the distance in time and place the less the influence of Greek heritage on Muslim thought is recognizable and the better the changes that original work might be produced". / BRUGMAN, J.: *Muḥammad al-Sibâ'î and the Egyptian literary renaissance.* / DIEM, W.: *Die Hauptentwicklungsstadien der arabischen Orthographie.* / EILERS, W.: *Zur Semasiologie der Himmelskunde.* / ESIN, E.: *The Cultural Background of Afšîn Ḥaidar of Ušrûsana in the Light of Recent Numismatic and Iconographic Data.* / FÄHNDRICH, H.: *Invariable Factors Underlying the Historical Perspective in Theodor Nöldeke's 'Orientalische Skizzen' (1892).* Nöldeke's "objectivity" re-examined. / GARBINI, G.: *Sur quelques aspects de la religion sud-arabe préislamique.* / HAIRI, A.-H.: *The Idea of Constitutionalism in Persian Literature prior to the 1906 Revolution.* / HOCA, N.: *Das arabische Werk 'Kitāb Mašrab al-arwāḥ'.* / DE JONG, F.: *Al-mashâyikh al-Bakriyya and the transformation of their authority in 19th century Egypt.* / KARAHAN, A.: *Un nouveau mathnawī de la littérature turque ottomane: Le Mevlid Haticetül-Kubrā, ou la description du mariage de Khadija avec le Prophète.* / LEEMHUIS, F.: *About the meaning of nabba'a and 'anba'a in the Qur'ān.* / MADELUNG, W.: *Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī.* Discussion of an unpublished treatise which characterizes the famous heresiographer as an Ismā'īlī; aṭ-Ṭūsī attacks him in order to clear himself from the suspicions arising from his own past. / MCDONALD, M. V.: *The Phonetic Value of Fā' in Early Arabic.* / OMAN, G.: *La necropoli islamica di Dahlak Kebir (Mar Rosso) – Il materiale epigrafico.* / PETERS, R.: *Djihad: War of Aggression or Defense?* / POPOVIC, A.: *Un cas limite d'orientalisme: Zuko Džumhur, écrivain yougoslave contemporain.* / AL-QĀḌĪ, W.: *The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya.* / RODRIGUES, M. A.: *Temas árabes e islâmicos da colectânea de misceláneas da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (III). O 'itinerário à terra santa' do Padre Francisco Guerreiro.* / SEMAAN, Kh. I.: *The Genesis of Arabic Linguistics.* / TALBI, M.: *Al-Irǧā' ou de la Théologie du Salut à Kairouan au III*e*/IX*e* siècle.* A broadening of our knowledge of the Murji'ite school or sect. / WAARDENBURG, J.: *Tendances d'histoire des religions dans l'Islam médiéval.* Very useful survey of medieval Muslim literature on other religious traditions which raises significant questions about the influence of Islam on the mind of the would-be Muslim historian of religion. / WATT, W. M.: *The Significance of the Theory of Jihād.* / WILD, S.: *Der Palästinenser im literarischen Werk Ghassan Kanafani's.*

The last example illustrates best how far the scope of contributions was extended; and the reader of the proceedings cannot but wonder why the general theme "Das Fortleben der Antike im Islam" was adopted for the seventh congress of the *UEAI*. Only eleven of the forty-four contributions delivered at this congress dealt with aspects of this theme. And when reading them together one will notice with regret that the concept of "Fortleben", and hence the actual function of ancient classical elements within Islamic culture, has not been further clarified for (and also not much through) this congress. For some scholars it seems enough to find the relics of antiquity preserved in Arabic libraries or museums, especially those not preserved elsewhere, because the preservation of ancient culture is their primary concern; others, though hardly enough, show greater respect for the living culture that has adopted the hereditary factors of the older culture and prefer to study them in their new living forms and functions. This fuller meaning of the programmatic "Das Fortleben der Antike im Islam" should be pnt forward as the measure of success of this seventh congress of the *UEAI*. The editor of the proceedings calls special attention to the following papers directly dealing with the general theme of the congress: BAUSANI, A.: *Some considerations on three problems of the anti-aristotelian controversy between al-Bīrūnī and Ibn Sīnā.* It surprises that all the merit of editing the "Questions and Answers" is given to S. H. Nasr, then the director of the Imperial Iranian Academy of Phi-

losophy in Teheran, and that the learned co-editor M. Mohaghegh is not even mentioned. Further, it appears at least questionable to qualify al-Bīrūnī's science simply as "empirical". / CROWE, Y.: *Survival of classical elements in the ground-plan of Khirbat al-Mafjar.* An example of architectural heritage in early Islam. / DUNLOP, D. M.: *Philosophical discussions in Sijistan in the 10th century A.D.* Much new information can now be gained from Wadād al-Qāḍī's article "*Kitāb Ṣiwān al-Ḥikma: Structure, Composition, Authorship and Sources*", in: Der Islam 58 (1981) 87-124. / ENDRESS, G.: *The Limits to Reason – Some Aspects of Islamic Philosophy in the Būyid Period.* Abū Ḥaiyān al-Tanḥīdī once again proves to be a most valuable source on Islamic intellectual life. / FODOR, A.: *The Metamorphosis of Imhotep – A Study in Islamic Syncretism.* The survival of ancient Egyptian elements in Islam has certainly been much neglected, but the paper shows again that a critical evaluation of the sources in this field is particularly difficult and necessary. / KUNITZSCH, P.: *Arabische Rückgriffe auf griechische Quellen in der Spätzeit (Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī; Qāḍīzāde ar-Rūmī).* It makes one somewhat skeptical to see how quickly a variety of ancient sources is inferred. The jacobite (not nestorian!) Bishop Barhebraeus, author of *Le Livre de l'Ascension de l'Esprit*, did not live "geographisch wie auch milieumäßig in einer anderen Umgebung als aṭ-Ṭūsī" (p. 240), but he spent much time in Marāgha, says himself that he consulted manuscripts in its library (quoted in *Le Livre*, p. II), and he died there. / MATTOCK, J. N.: *The supposed Epitome by Themistius of Aristotle's Zoological Works.* ..."its chief interest lies in its demonstrating how badly a Greek text could be mauled by those who made use of it" (p. 266). / SPULER, B.: *Iranische Einflüsse auf das abbasidische Chalifat.* / ULLMANN, M.: *Die Krankengeschichten des Rufus von Ephesos.* The presentation of a valuable treatise whose edition and German translation was prepared by the author. / WALZER, R.†: *Philosophical Terms in Medieval Arabic.* Examples of Greek philosophical terms modified through their transition into Arabic, as *alētheia* → *al-ḥaqq* which is also an Islamic name for God. / ZIMMERMANN, F. W.: *Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes.* Contrary to the title, the paper shows that the real critique of Galen did not begin with Alexander, but with al-Fārābī. The latter fought for independent public schools of philosophy, and therefore tried to "liberate" philosophy from its commixtion with medicine. Inspite of al-Fārābī's independent philosophy, ecclesiastics were his teachers and played the decisive role in the transmission of philosophy from Alexandria to Baghdad, more than physicians. The list of the participants in the seventh congress of the *UEAI* concludes the proceedings. Doubtless this is a very informative book which represents a wide range of orientalist scholarship in Europe during the last ten years.

A. HEINEN

La Liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Colloque International à l'Abbaye de Sénanque, Préface de Claude GEFFRÉ, Actes mis en forme par Éric BINET et Roselyne CHENU (= « Cogitatio Fidei » n. 110) Les Éditions du Cerf, Paris 1981, pp. 290.

Sono gli atti di un colloquio tenuto nel 1978 (non si dice in che mese e in quali giorni) all'abbazia di Sénanque (Vaucluse) per iniziativa della *Fondation d'Hautvillers pour le dialogue des cultures* e con la collaborazione dell'*Association des amis de Sénanque.*

Nel trentasimo anniversario della Dichiarazione dei diritti umani (1948) il tema era il diritto alla libertà religiosa e il riunirsi attorno allo stesso tavolo di 26 studiosi, ebrei, cristiani e musulmani costituiva una rara occasione perché le tre religioni monoteiste si affrontassero su questo problema vitale. Emile POULAT, sociologo della religione e Francesco MARGIOTTA BROGLIO, giurista, avevano un utile funzione mediatrice tra le parti.

L'ebreo Jean HALPÉRIN ha riferito su libertà religiosa in Bibbia e Ebraismo, testimoniando una concezione così liberale e aperta nei confronti dei non Ebrei, da essere tacciata di astrazione metafisica da Musulmani presenti.

Muhammad ARKOUN, musulmano, ha invece sottolineato per l'Islam il contrasto fra testo sacro ed esegesi storica, invocando una nuova ermeneutica illuminata e anticonformista.

Il gesuita Louis de VAUCELLES ha trattato dell'origine e dello influsso della dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa.

Venendo poi alle situazioni concrete, un intervento del palestinese Sami Awad ALDEEB ABU-SAHLIEH ha documentato una effettiva discriminazione giuridica vigente in Egitto nei confronti dei non Musulmani.

L'incontro, che prevedeva dibattiti dopo ogni relazione, ha avuto talvolta toni di polemica, tanto che il partecipante Erich WEINGARTNER, segretario esecutivo della Commissione per gli affari internazionali al Consiglio Mondiale delle Chiese, ha espresso il rammarico che qualcuno parlasse per prevenire i colpi temuti piuttosto che per dialogare serenamente. Ha anche deplorato che tra i partecipanti ci fossero troppi Ebrei sionisti e pochi Musulmani.

In realtà, tre Musulmani invitati, all'ultimo momento si erano scusati dal partecipare.

Del resto è oggettivamente difficile che due parti dialoghino serenamente quando tra loro rimane un vasto contenzioso insoluto, non solo religioso, ma sociale, culturale e politico.

La lettura di questo volume è comunque molto interessante per chi ha a cuore la pace nel Vicino Oriente, vero crogiuolo delle tre religioni monoteiste che a Sénanque si sono incontrate e scontrate sul problema della libertà religiosa.

V. POGGI S.J.

SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, Maurice BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, Les Éditions du Cerf, Paris 1981, pp. 192.

Fondato da Paolo VI° nel 1964 il Segretariato per i non cristiani produceva nel 1970 un volumetto con questo titolo. Oggi, a distanza di un decennio, lo stesso Segretariato aggiorna quelle *Orientations* pubblicandone una seconda edizione riveduta e corretta.

La prima constatazione è che le Orientations 1981, come le Orientations 1970 sono redatte da Cristiani. Può apparire paradossale che le direttive per dialogare con i Musulmani non vengano da Musulmani. Riflettendo però con un certo realismo si deve convenire che il migliore maestro in una data disciplina non è necessariamente il più competente in materia; è piuttosto chi oltre a possederla sa insegnarla, adattandola alla recettibilità del discente. Si può allora concedere che, teoricamente parlando, il migliore iniziatore all'Islam sia un musulmano. Ma in pratica, nei riguardi di Cristiani ignari dell'Islam, spesso il musulmano non è un buon iniziatore all'Islam, perché non conosce i Cristiani, né sa immedesimarsi con loro e le loro categorie. Non può quindi insegnare loro a trattare con i Musulmani.

Deve esserci la stessa difficoltà, viceversa, per insegnare ai Musulmani a trattare con i Cristiani. Anche allora è più indicato un Musulmano per insegnare ai suoi correligionari come dialogare con i Cristiani. Infatti, non diciamo tutto ciò per fare torto ai Musulmani. Sappiamo che ve ne sono tra loro che conoscono il Cristianesimo e potrebbero benissimo iniziarci alla conoscenza dell'Islam. Uno di questi è il Dr. Muḥammad Talbî che ha rivisto queste *Orientations*, come si dice a p. 12.

Comunque, sta di fatto che questo volumetto è stato firmato non da un musulmano ma da un cristiano. Questa volta le *Orientations* non sono più attribuite impersonalmente al Segretariato per i non Cristiani, come nella prima edizione; ma hanno una precisa paternità nel Padre Maurice BORRMANS che, Padre Bianco qual'è, conosce la mentalità cristiana e, in qnanto arabista, islamologo, esperto in diritto islamico (come dimostrano la sua attività al Pontificio Istituto di Studi Arabi e le sue pubblicazioni) può fare efficacemente da intermediario tra interlocutori Cristiani e Musulmani.

Molte cose da dirsi a proposito di questa seconda edizione potevano già dirsi a proposito della prima.

È un buon esempio di iniziazione al dialogo con l'Islam, nella ricerca di una base di incontro su cui i Cristiani possono e devono intavolare un discorso costruttivo con le centinaia di milioni di Musulmani che conta questa religione a dimensione mondiale.

Secondo il principio che Giovanni XXIII° applicava alle diverse Cristianità, di sottolineare quanto unisce piuttosto che quanto divide e secondo i criteri del dialogo tra gli uomini inculcati dalla enciclica *Ecclesiam suam* di PAOLO VI°, non si elencano qui le divergenze tra Islam e Cristianesimo (l'Islam non crede nella Trinità, nel mistero dell'Incarnazione, nella redenzione operata da Cristo, ecc.). Ci si preoccupa invece, fin dall'inizio, di evitare a ciascuno degli interlocutori complessi discriminanti e di mettere per quanto è possibile gli uni e gli altri su piede di parità. Nel primo capitolo infatti (pp. 13-34) vengono introdotti sulla scena, sine ira et studio, il mondo cristiano da una parte e il mondo islamico dall'altra.

Nel secondo capitolo (pp. 35-60) si applicano al caso i principi del dialogo, forma primaria di comunicazione che pone in contatto gli interlocutori in quanto uomini, aventi diritto di porre domande e di attenderne risposte.

Nel III° capitolo (pp. 61-95) si elencano quei valori religiosi caratteristici dell'Islam che i Cristiani stessi devono riconoscere e tenere in gran conto: culto dell'unico Dio, creatore dell'universo; ascolto della sua rivelazione, che diviene per l'uomo legge sacra da osservare puntualmente; rispetto e venerazione per gli inviati di Dio; senso della comunità salvifica, fondata sulla stessa fede e sull'adesione allo stesso messaggio divino; affermazione della assoluta trascendenza di Dio, nella preghiera e nella vita quotidiana; ascesi verso un ideale di perfezione; colloquio con Dio, senza escludere le vette della mistica.

Messi in guardia i Cristiani sui pregiudizi con i quali sogliono travisare la fisionomia dei loro fratelli musulmani e, viceversa, con i quali i Musulmani sono tentati di misconoscere il vero volto del Cristianesimo (capitolo IV° pp. 97-127) ecco aprirsi vasti orizzonti alla collaborazione umana tra i seguaci delle due religioni (capitolo V° pp. 129-146).

Il sesto capitolo (pp. 147-165) riflette teologicamente su una forma di « ecumenismo » tra credenti, ovvero tra seguaci di Bibbia e Corano. Questo ecumenismo lato sensn dovrebbe approfondire le convergenze religiose tra Islam e Cristianesimo, a proposito del mistero di Dio, della sua Parola, del profetismo, della comunità sacra, della preghiera e della santità.

La *Conclusion* sintetizza efficacemente l'iniziazione cristiana allo Islam con parole che riassumono pure l'intento perseguito attraverso tutte queste *Orientations*: « Una valutazione evangelica e teologica dell'Islam, religione monoteista di tipo profetico, in speciale rapporto di parentela con la tradizione giudaicocristiana, esaltante Abramo, modello di fede e sottomissione a Dio fino alle estreme conseguenze » (p. 168).

Quanto alle novità di questa seconda edizione rispetto alla prima, ne enumeriamo alcune. La prima è costituita dallo stesso fatto di decidere una revisione. Con ciò viene ribadito ancora una volta e in maniera più concreta l'aspetto sperimentale delle *Orientations*, affermato nella prefazione del 1970: « Nous n'avons pas l'intention de donner ici des recettes. Aux lecteurs de juger [ces Orientations] de les adapter et de les reprendre, non seulement pour leur donner

une meilleure formulation, mais aussi pour faire progresser notre reflexion commune sur les voies du dialogue » (*Orientations*, Roma 1970, pp. 8-10). Apportando modifiche alla prima edizione e adeguandone il nuovo testo alle esperienze di dialogo vissute nel frattempo (cfr. Annexe: Le dialogue islamo-chrétien organisé des quinze dernières années, pp. 173-179) il Segretariato per i non Cristiani conferma la funzionale relatività di queste direttive, che si devono seguire non perché proposte dall'alto ma in quanto servono al dialogo stesso.

Una novità strutturale delle nuove *Orientations* rispetto alle prime è costituita dal fatto che nella redazione del 1970 si incominciava con delle considerazioni generali sul dialogo che ora sono meglio situate nel nuovo capitolo II°. Questa modifica è forse l'unico cambiamento importante nell'ordine logico della trattazione. Gli altri cambiamenti consistono piuttosto in un ampliamento del discorso (la mole di questa seconda edizione è cresciuta di oltre il 50% rispetto alla prima) nell'articolare maggiormente i passaggi e nello scendere in ulteriori dettagli. Per avere un esempio di questo processo di sviluppo che il primitivo testo ha subito a vantaggio della logica e della chiarezza basta confrontare i paragrafi dell'antico capitolo II°, « Connaître les valeurs de l'Islam », con quelli del nuovo capitolo III°, « Reconnaître les valeurs de l'Islam ».

Non si tratta solo di aumento quantitativo ma di miglioramento qualitativo. Ora vengono menzionati esplicitamente valori islamici che passavano sotto silenzio nella prima redazione, per esempio il culto all'unico Dio e la spiritualità dell'Islam.

Ancora più manifesto è lo sviluppo che l'antico capitolo IV° riceve nella seconda edizione. Non vi si afferma più soltanto la necessità di « reconnaître » ma anche di « oublier » « les injustices du passé » (p. 98). Inoltre i « préjugés plus notables » che i Cristiani hanno nei confronti dei Musulmani sono accuratamente enunciati in singoli paragrafi (pp. 101-112). Parallelamente i pregiudizi islamici nei riguardi dei Cristiani sono a loro volta formulati esplicitamente in altrettanti paragrafi del nuovo capitolo IV° (pp. 112-123).

Tale sviluppo, che non si limita al maggior chiarimento o allo scendere in più minuti dettagli, raggiunge a nostro parere un vero approfondimento teologico rispetto al primo testo.

Semmai, per la prima come per la seconda redazione vale l'appunto che non tengono abbastanza presente la dimensione storica e il rapporto di convivenza vigente da secoli, tra Islam e Cristianesimo, nel Vicino Oriente. Speriamo che se ne tenga conto in una eventuale terza edizione.

V. Poggi S.J.

Kitāb Taʿālīm ar-Rusul ad-Dusqūliyyah. Iʿdād wa-taʿlīq wa-taqdīm Duktūr Wilyam Sulaymān Qilādah, Dār al-Ǧīl li-l-ṭibāʿah, Le Caire 1979, pp. 8+854, 17×24 cm.

En 1977, j'écrivais dans le *Bulletin d'Arabe Chrétien* I 3 (1977), p. 92, N° 182: « Le Dr. William Soliman, Conseiller à la Cour Suprême d'Egypte, travaille, depuis quelques années, à l'édition et au commentaire de la *Didascalie arabe, ad-Dusqūliyyah* (cf. *GCAL* I 564-569) ». Cette information venait d'une correspondance personnelle avec l'Auteur, qui travaillait à ce projet depuis 1950. Ce gros volume est donc le fruit d'une trentaine d'années de travail.

L'ouvrage se présente ainsi:

— Préface (p. v-vii) et Introduction (p. 1-25)
— Edition critique (p. 26-508)
— Etude théologique de la Didascalie (p. 509-829)
— Appendices (p. 830-845).

L'étude théologique comprend cinq parties, dont les quatre premières (p. 509-714) n'ont en réalité qu'un rapport éloigné avec la Didascalie, tout en présentant un certain intérêt pour le lecteur arabe. La 5e partie (p. 715-829) étudie les grandes lignes de la Didascalie, en six chapitres: circonstances de rédaction de la Didascalie, attitude par rapport à l'Ancien Testament, attitude face à la gnose, la nature humaine, la société, l'Eglise.

La *Didascalie* est un ouvrage anonyme composé au début du 3e siècle, par un évêque de la Syrie du Nord, vraisemblablement d'origine juive, pour une communauté chrétienne issue du paganisme. Elle cite souvent l'Ecriture, la *Didachè*, Hermas, Ignace d'Antioche, Irénée, l'*Evangile de Pierre* et les *Actes de Paul*. C'est la source principale des *Constitutions Apostoliques*.

A part de courts fragments, le texte grec original est perdu. Mais elle a été conservée entièrement en syriaque, et partiellement (environ les 3/8e) en latin et en copte. En arabe, nous possédons deux versions médiévales, la première ayant été traduite en éthiopien. C'est en référence à cette première version arabe que les Manuels de patrologie (Altaner, Quasten, etc.) affirment, à tort, que la version arabe dérive de la version syriaque. Cette première version, la « vulgate » arabo-copte, citée en arabe dès le XIe siècle, est attestée dans une vingtaine au moins de manuscrits, et a été éditée deux fois au Caire (en 1924 et 1940).

La seconde version arabe a été traduite sur le copte sahidique en 1295, par Tāǧ ar-Riyāsah Abū Isḥāq Ibn an-Naǧīb Faḍlallāh, sur une copie copte exécutée en 926 (cf. pp. 362 et 503-504, et les planches des pp. 363 et 507-508). Cette seconde version arabe est particulièrement importante, car elle est plus fidèle aux fragments grecs connus que la version syriaque, et est donc nécessaire à l'établissement d'un texte critique, comme l'avait montré Baumstark en 1903. Elle est éditée ici d'après l'unique manuscrit signalé par Graf

(GCAL I, 568 § 3), le *Borgia arabe 22*, fol. 46ᵛ-183ᵛ, copié par Yūḥannā an-Naqqāš en janvier 1348, d'après une copie faite par Šams ar-Riyāsah (higoumène de l'église Saint-Mercure du Vieux-Caire et fils du šayḫ an-Nafīs le secrétaire des Armées victorieuses) sur l'autographe du traducteur (cf. p. 362 et 503, et pl. p. 363 et 507).

En réalité, deux autres manuscrits du Patriarcat Copte du Caire, cotés *Canon 2* (apparemment perdu) et *Canon 11*, semblent contenir la même version. L'éditeur en a eu connaissance trop tard, et n'a pu en tirer parti. Il espère combler cette lacune plus tard (cf. p. 17, note 3).

Signalons enfin qu'Abū l-Barakāt Ibn Kabar, qui composa sa *Lampe des ténèbres* vers 1305, y donne au chapitre 5 la table des matières de la *Didascalie* (cf. édition SAMIR, Le Caire 1971, p. 121-122). Or ce texte ne correspond avec aucune des deux versions arabes connues, ni dans l'ordre des 39 chapitres, ni dans la formulation des titres. De plus, Ibn Kabar nous avertit lui-même (p. 122, 4 dernières lignes) que cette liste a été établie d'après trois manuscrits totalement différents les uns des autres. Il y a donc au moins une troisième version arabe, peut-être celle contenue dans le *Léningrad, Bibliothèque Publique Orient.* 3 (daté de 1206). Ce fait n'a encore été signalé, à notre connaissance, par aucun chercheur, pas plus que par le livre que nous recensons.

L'édition critique dépasse en qualité ce qu'on est habitué à voir dans les publications orientales chrétiennes. L'auteur a pris soin de comparer le texte avec les *Constitutions Apostoliques* (sigle B), la *Didascalie* éthiopienne (sigle G), la première version arabe (sigle D), la *Didascalie* syriaque (sigle S), et parfois avec les extraits cités par Aṣ-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl dans son *Nomocanon* (qui proviennent en réalité de la première version arabe) (sigle W). Quant au texte du *Borgia*, base unique de l'édition, l'éditeur en corrige la langue, signalant ses corrections (à l'exception des fautes orthographiques minimes qui sont automatiquement corrigées sans note).

A notre avis, l'éditeur a voulu trop bien faire. Le texte du *Borgia* (l'unique manuscrit utilisé) est noyé par l'excès de notes qui confondent le lecteur. De plus, les corrections linguistiques sont trop considérables, et ne sont pas du tout nécessaires pour la stricte correction de la langue; elles visent plutôt à rendre le texte élégant, ce qui ne devrait pas être le but de l'édition. On sera attentif en particulier à un petit détail: les mots entre parenthèses ( ) ne se trouvent pas dans le manuscrit, mais ont été ajoutés par l'éditeur; tandis que les mots entre crochets [ ] se trouvent dans le manuscrit, mais ont été corrigés par l'éditeur.

J'ai comparé attentivement le texte imprimé avec les reproductions du manuscrit, j'y ai trouvé peu de fautes de transcription, mais un certain nombre d'inexactitudes dans l'apparat critique. D'autre part, les sous-titres marginaux du manuscrit *Borgia* n'ont été reproduits qu'en note. De manière générale, l'éditeur a essayé de donner un texte composite, utile pour le fidèle contemporain, à partir des diverses versions de la *Didascalie*, en partant du texte du *Borgia*. C'est là une erreur de méthode. Nous aurions préféré une édition plus authentique de cette seconde version arabe.

On appréciera le fait que l'éditeur a divisé le texte en petits paragraphes logiques, numérotés. Cela facilitera beaucoup les recherches ultérieures. La ponctuation est généralement bonne. Les notes explicatives sont nombreuses, et indiquent notamment toutes les références bibliques.

L'éditeur a eu la bonne idée de reproduire six pages du manuscrit: fol. 46ᵛ-47ʳ (p. 24-25), 141ʳ-142ᵛ (p. 363-364) et 183ʳ-183ᵛ (p. 507-508). Ils reproduisent le début de l'ouvrage et deux colophons. Mais il aurait été préférable de les grouper avant le texte critique, car ils ne se distinguent actuellement pas du reste.

L'ouvrage s'achève par quatre appendices utiles:

1. Mots coptes (p. 831) qui se trouvent dans le *Borgia*, et qui n'ont pu être insérés à leurs place dans l'édition.
2. Tableau d'équivalence des chapitres des deux versions arabes (p. 832), permettant de voir d'un coup d'œil les omissions/additions et déplacements.
3. Tableau comparatif (p. 833) des textes de la première version cités dans le *Nomocanon* d'Aṣ-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl.
4. Publication des chapitres de la première version arabe (ch. 23, 35, 36, 37, 38, mais non pas 39) qui ne se trouvent pas dans cette deuxième version, d'après l'édition de 1940. On notera, inversement, que les ch. 32-33 et 35-43 de cette deuxième version ne se trouvent pas dans la première version.

Au total, nous disposons enfin d'un instrument de travail qui, s'il n'est pas parfait, rendra de très grands services aux chercheurs. Une traduction européenne de cette version arabe serait d'autant plus utile qu'il s'agit d'un témoin complet différent de la version syriaque et qui semble être plus fidèle à l'original grec. Un index verborum et rerum aurait été le bienvenu.

Kh. SAMIR S.J.

Byzantina

Lowell CLUCAS, *The Trial of John Italos and the Crisis of intellectual Values in Byzantium in the eleventh Century* (= Miscellanea Byzantina Monacensia 26) Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität München, München 1981, pp. XLIII+266.

Selon l'intention déclarée de L. Clucas, cette étude est avant tout consacrée au procès de Jean Italos et à ses répercussions sur la vie intellectuelle de Byzance. Fidèle à ce programme, l'Auteur, après avoir introduit l'argument, traite dans le IIᵉ chapitre des précédents

du procès et de la composition du tribunal, dominé surtout par la personnalité de l'Empereur Alexis Ier Comnène. Le cours du procès est décrit dans le troisième chapitre en suivant la relation (semeioma) du Basileus au Patriarche. Ce dernier, bien qu'il s'agisse d'un procès pour hérésie, se trouve relégué au rang d'exécuteur des décisions impériales. Le chapitre IV, le plus important (p. 74-128), traite des répercussions à brève et à longue échéance du procès lui-même. Enfin, et cela ne manque pas de surprendre, sous le titre de « Conclusion » on lit: « John Italos as a philosopher ». Dans ce chapitre qui comprend bien 49 pages on trouve une ébauche d'examen touchant l'enseignement d'Italos comparé avec les dix thèses condamnées dans le Synodicon. Cette « Conclusion » se termine par une confrontation en grandes ligues de la place faite à la philosophie en Occident et à Byzance.

L'Auteur n'apporte ni de textes nouveaux ni une nouvelle interprétation de ceux qui sont déjà connus. La lettre au patriarche publiée par Kečakmadze et rapportée a p. 65, à en juger par les dernières lignes, devrait être antérieure au procès de 1082.

M. L. C. se fonde en général sur les résultats acquis par les travaux de ceux qui l'ont précédé. Son exposé, parfois très sommaire, témoigne de vastes lectures, mais il rapproche souvent des questions qui, appartenant à des époques et à des milieux différents, n'ont en réalité avec le procès d'Italos qu'un lien bien faible et lointain. Aussi la mise au point et l'approfondissement du sujet principal en souffrent et le lecteur garde l'impression d'un manque d'unité interne. Ainsi p.ex., le dernier chapitre annoncé comme « conclusion » et qui couvre un bon quart de la pubblication, ne conclut pas réellement ce qui précède. Les pages consacrées à la part faite à la philosophie à Byzance et en Occident, si elles montrent qu'il s'agit de situations entièrement différentes — peu susceptibles, croyons nous, de confrontation vu la diversité de leurs prémices historiques — n'éclairent pas pour autant le cas d'Italos.

Par ailleurs les thèses « pleines d'impiété hellénique » contenues dans la dénonciation de Kaspakis ainsi que celles que la rumeur publique attribuait à Jean Italos, auraient mérité plus d'attention. Les premières, parce-que, à la différence de tout le reste, ce sont les seules auxquelles l'accusé avait déclaré tenir à tout prix, les secondes, non pas tellement pour savoir si le « maître des philosophes » les avait réellement enseignées, mais parce-qu'elles contiennent la description d'un phénomène intellectuel nouveau à Byzance qu'il fallut exorciser par les anathèmes. Un examen plus attentif de ces éléments auxquels il ne serait guère difficile d'en ajouter d'autres, aurait permis de mieux définir le vrai sens du procès de 1082 et de placer l'accusé et son maître Psellos, non pas dans la perspective d'une théologie scholastique, toujours étrangère à Byzance, mais plutôt à l'origine d'un *second* humanisme byzantin, ce qui, inutile de le dire, est tout autre chose.

P. STEPHANOU S.J.

Antonio FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249-1254)*. La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II, (= Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 21) Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 1981, pp. 307, tavv. f.t. 5.

Da opere ormai classiche in materia, come quella di Wilhelm NORDEN (*Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903, pp. 359-383), da sintesi come quella recente e sostanziosa di Joseph GILL (*Byzantium and the Papacy, 1198-1400*, New Brunswick, N.J., pp. 88-96), per tacere dei vari manuali di storia bizantina ed ecclesiastica, le vicende di cui si occupa questo volume non erano ignote. Ma ne mancava una ricerca monografica ed esauriente; una ricerca che ne desse una idea il più possibilmente chiara nel suo significato politico complessivo e nei suoi momenti particolari, precisando, ad esempio, le parti avute in tutto il negoziato svoltosi tra Roma e Bisanzio (allora trasferita come centro di potere a Nicea) dai protagonisti principali, come il papa Innocenzo IV, l'imperatore niceno Giovanni III Vatatze, il patriarca bizantino Manuele II e il capo dell'ambasceria pontificia (sollecitata dal Vatatze), il famoso asceta e gioachimita Giovanni Buralli da Parma, ministro generale dell'Ordine Francescano fin dal 1247. Superfluo dire, che, malgrado vari studi di dettaglio, non fosse ancora abbastanza chiara la funzione avuta nel negoziato « unionistico » da Federico II, suocero di Giovanni Vatatze e nemico di Innocenzo IV, come pure quella avuta per breve tempo dai suoi figli Corrado IV e Manfredi. Si sapeva poi che c'era stato un avvicinamento quasi totale tra i rappresentanti di Innocenzo IV e quelli dell'Impero di Nicea, per cui l'unione (i Greci preferivano dire: la « congiunzione ») delle chiese di Roma e Bisanzio pareva a un pelo dall'attuarsi; ma non si sapeva con precisione quali fossero i termini di tale accordo, a prezzo di quali concessioni mutue esso fosse stato raggiunto.

Questo lavoro di vigorosa erudizione e riflessione storica del noto Studioso del II Concilio di Lione viene a colmare molte di tali lacune e viene a dare una risposta motivata a tanti di codesti interrogativi.

A voler riassumere il contenuto del volume ricollegandosi al suo titolo, si può ben dire che « la legazione di Giovanni di Parma » fu senza dubbio la più felice tra quelle che si ebbero dal 1204 in poi e per lo meno una delle più felici fra quante la seguirono fino al commovente e drammatico tentativo del Concilio di Ferrara – Firenze (1438-39). Essa segnò veramente, per dirla con l'A., una svolta « politico-ecclesiastica», che poneva le premesse di una riparazione dei danni compiuti dalla Crociata del 1204 ma che rimase, purtroppo, senza gli esiti che ne sarebbero potuti derivare. Nel negoziato 1249-54 furono stabiliti solennemente dei punti orientativi ed operativi che avrebbero potuto riproporre l'unione delle Chiese su basi ben salde: 1) facilitazione da parte del papa della riconquista bizantina di Costantinopoli; riconoscimento del titolo di patriarca ecumenico al titolare della sede co-

stantinopolitana; tolleranza vicendevole delle differenze rituali; riconoscimento del primato del papa di Roma, sia pure entro il contesto di certe correnti ecclesiologiche orientali; la rinunzia ad introdurre il « filioque » nel testo greco del Credo, ecc. Circostanze politiche sfavorevoli — lotta mortale tra Innocenzo IV e gli Hohenstaufen — e la morte quasi contemporanea dei maggiori protagonisti del negoziato (Manuele II, fine d'ottobre 1254; Giovanni Vatatze, 3 novembre 1254; Innocenzo IV, 7 dicembre 1274) fecero svanire le speranze suscitate dal negoziato. Ma i suoi risultati non rimasero tutti lettera morta. Durante le lunghe e snervanti trattative aperte con Roma da Michele VIII Paleologo dal 1261 in poi e sfociate nella fragile « unione » del Lugdunense II (1274), essi costituirono spesso o un punto di partenza o un punto di riferimento, nonostante il cambiamento profondo dei rapporti di forza.

Le conclusioni a cui l'A. condnce il suo lettore impressionano per la frequente novità e per l'ammirevole solidità metodologica. A rara lode del P. Franchi va sottolineato che egli in lunghi anni di ricerca nascosta ed accanita ha saputo dare finalmente un volto attendibile non solo a una lunga vicenda diplomatica del secolo XIII, ma a tutta una folla di episodi e di personaggi, correggendo date correnti, errori ed abbagli toponomastici e prosopografici, vere e proprie deformazioni di fatti. Ma tutto ciò gli è stato possibile per le sue fatiche in 20 tra biblioteche ed Archivi d'Italia e di fuori, su circa 170 fonti o collezioni e non meno di 160 opere moderne. Pregio singolare del volume è che quasi tutte le fonti sono state rilette nei mss. o negli originali, per cui non manca un testo edito per la prima volta (una lettera di Innocenzo IV dell'agosto 1250, p. 163, desunta dal *Vat. Lat.* 3977) e più di un altro riedito con maggior sicurezza e diligenza critica (cfr. pp. 167-75, 194-200). Un impegno scieutifico simile strappa l'ammirazione e iufonde coraggio.

C. Capizzi S.J.

Ralph-Johannes Lilie. *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*. Studien zur Politik des byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästiua bis zum vierten Kreuzzug (1096-1204). (= Poikila Byzantina, I) Wilhelm Fink Verlag, München 1981, pp. XIII+549.

Le point de vue choisi par R. J. Lilie dans la vaste littérature touchant les Croisades est celui de la portée juridique des serments ou des alliances qui se sont succédées pendant un siècle de présence Franque en Syrie et Palestine. Il n'y a donc pas de répétition inutile des événements largement racontés par plus d'une histoire d'ensemble des Croisades. Le corps de l'ouvrage suit néanmoins un cours strictement chronologique, d'abord de 1096 à 1098, avec Alexis Ier jusqu'en 1118, Jean II Comnène jusqu'en 1143, Manuel Ier jusqu'en 1180,

l'après-Manuel, et enfin une synthèse intitulée de 1096 à 1204, dans laquelle en fait, l'auteur constate que dès 1180 les cartes sont jouées, et que la catastrophe de 1204 peut arriver (p. 1-251). Quatre appendices traitent plus en détail le triangle Laodicée, Antioche et Byzance de 1098 à 1205 (p. 252-274) où la chronologie d'Anne Comnène est confrontée à celles de Radulphe de Caen et de Matthieu d'Edesse; une étude de l'objectivité et de la partialité respectives chez Jean Kinnamos, Nicetas Choniatès et Guillaume de Tyr (p. 275-301); le contrat de 1137 entre Antioche et Byzance (p. 302-316) et enfin le type d'alliance pour la conquête de l'Egypte de 1165 à 1177 (p. 317-329). Des notes copieuses (p. 330-503) sont suivies de la bibliographie et de l'index (p. 504-549).

Dès la p. 55, note 8, le lecteur est renvoyé à une publication future où R. J. Lilie exposera les relations entre Byzance, Venise, Gênes et Pise. Ceci explique l'originalité de l'ouvrage entier, comme le répète l'auteur p. 148-149: la relation entre Byzance et les états Croisés ne doit jamais être envisagée bilatéralement, mais toujours en relation avec la politique globale de Byzance vis-à-vis de l'Ouest entier. Ainsi p. 163, est décrit l'axe Conrad III, Venise, Pise et Gènes avec Byzance contre Roger II, le roi de France et les guelfes en Allemagne, ceci entre 1152 et 1158. En 1156-57, Gènes passe du côté des Normands, Pise lâche Byzance pour ce qui touche la Syrie, la Cilicie est perdue, et Chypre est dominée par les Arméniens et les Antiochiens réunis. Un moment, Byzance reconquiert la côte adriatique d'Ancône à Bari contre les Normands: la réaction de Venise est immédiate, car elle ne veut pas une présence byzantine des deux côtés de l'Adriatique. En revanche, en mars 1171, Byzance confisque tous les avoirs vénitiens dans la capitale. De tels procédés sont évidemment lourds de conséquences. La politique matrimoniale avec les croisés réussit au mieux avec Manuel Ier; mais en dépit de ces alliances, en Égypte Amalric sera aussi réservé dans la collaboration avec l'armée byzantine que les byzantins l'avaient été dès le début à Antioche. Des deux côtés, l'entente avec les musulmans sert de contrepoids à la sauvegarde de l'indépendance. Néanmoins, avec le meurtre de Marie d'Antioche et l'accession d'Andronikos qui traite avec Saladin, l'équilibre change du tout au tout. Dans l'appréciation finale que présente l'auteur, c'est finalement dès le début une mésentente sur la nature même des croisades: le but religieux réel des occidentaux n'a jamais été reconnu comme tel par Byzance, qui estimait recruter des mercenaires, comme elle l'avait déjà fait avant 1096. Avec Frédéric Barberousse, la Sicile, les Serbes et les Seldjoukes prennent Byzance à revers, conséquence de l'alliance entre Isaak et Saladin (p. 230). Le décor est alors planté pour l'assaut de 1204: l'occasion seule manque. L'ouvrage de R. J. Lilie relativise, d'après la description des grands équilibres politiques vus de Byzance, la question naïve: « Qui a trahi? », que la prise de Constantinople en 1204 snscite spontauément.

M. van Esbroeck S.J.

Otto MAZAL, *Byzanz und das Abendland. Ausstellung der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Osterreichischen Nationalbibliothek. Handbuch und Katalog*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz/Austria 1981, pp. 538 + tavv. a colori o in bianco e nero f.t. 96.

C'è subito da congratularsi con l'A. e la Casa Editrice che, a dispetto delle crisi varie di cui, soffre oggi l'attività editoriale un po' dovunque (almeno nei Paesi democratici e liberi), siano riusciti ad attuare un'opera splendida come questa. Essa è stata occasionata dalla bellissima Mostra di manoscritti greci e latini, che la Biblioteca Nazionale di Vienna ha allestito nelle magnifiche sale dell'ex-Palazzo Imperiale (Hofburg) dal 25 maggio al 10 ottobre 1981, in coincidenza col XVI° Congresso Internazionale degli Studi Bizantini, celebratosi in un'aula attigua dello stesso Palazzo dal 4 al 10 ottobre.

Il titolo non lascia spazio ad equivoci: questo volume in 8° grande è un catalogo dei 408 mss. e incunabuli greci e latini esposti; ma non un catalogo-elenco soltanto, che avrebbe servito, sì e nò, di ricordo ai visitatori della Mostra; si tratta di un catalogo così ben concepito ed arricchito di elementi scientifici, da meritare giustamente il nome di « trattato »: un trattato di codicologia, bibliologia, paleografia, storia letteraria e culturale in genere.

Infatti il Mazal, premesse una decina di pagine (11-19) che introducono ai concetti di « Bisanzio » e di « Occidente » e alle relazioni storiche che hanno dato origine a tali concetti mediante la lenta formazione di due tronconi diversi della realtà politica dell'*Imperium Romanorum* divenuto cristiano e poi, specialmente dal 395, diviso definitivamente in due « Partes » con Capitali e governi distinti, passa all'analisi di tali concetti e dei loro rapporti così come si rivelano dai mss. e dagli incunabuli esposti. Ne nascono così 12 capitoli, che sono lo studio accurato di altrettanti gruppi di mss. ed incunaboli, in cui la Mostra fu distribuita sistematicamente.

I temi dei dodici gruppi si susseguono con una logica che tiene conto della cronologia e dei generi scientifici al tempo stesso. I primi quattro sono di carattere prevalentemente storico e storico-ecclesiastico: i rapporti politici tra Bisanzio e l'Occidente nel quadro della politica universale dal sec. IV al sec. XV; gli sviluppi della teologia e della storia ecclesiastica; come si giunse alla Vecchia e alla Nuova Roma e quale incidenza abbia avuto l'idea di Roma in Occidente e nel mondo bizantino; caratteristiche comuni e differenti nel monachesimo d'Oriente e d'Occidente (p. 21-263). I gruppi 5-12 sono dedicati ai campi più disparati dei rapporti culturali tra Bisanzio e l'Occidente: agiografia, liturgia e musica; presenza del greco in Occidente e del latino in Oriente, sviluppo disuguale o parallelo con influssi reciproci della filosofia, della filologia e della retorica, delle scienze formali e naturali, della medicina della geografia, del diritto e della giurisprudenza (pp. 265-463). L'ultimo gruppo si occupa dei rapporti tra la miniatura bizantina e quella occidentale, mostrando soprattutto i prestiti fatti alla prima dalla seconda (pp. 465-473). Come in appendice — almeno in un certo senso — sono elencati ed analizzati un gruppo di 34 pezzi (NN. del Catalogo 375-408) che costituiscono il gruppo più prezioso del materiale esposto; basti dire che vi si ritrovano i famosissimi mss. della Genesi di Vienna, del Codice di Dioscuride, alcuni tetraevangeliari dei sec. X-XII (pp. 494-504).

Le tavole fuori testo sono precedute da un comodo indice della letteratura citata in abbreviazione e da una non meno comoda tavola di concordanza tra i numeri delle segnature che i codici e gli incunaboli hanno nella Biblioteca e quelli che hanno avuto nel Catalogo dell'Esposizione (pp. 505-513).

È logico che nel volume, destinato ad essere un « trattato » oltre che un « catalogo », ogni codice o incunabulo sia fornito di tutti i dati illustrativi sul piano codicologico, paleografico, storico-testuale, bibliografico. Il volume dunque non va solo « sfogliato », ma *studiato* con profitto da bizantinisti, medievisti, studiosi della letteratura umanistica o classica in genere; le 96 illustrazioni saranno una vera leccornia per gli studiosi di miniatura bizantina e medievale, come pure per i cultori di paleografia greca e latina. La loro riproduzione — com'è del resto nella tradizione della Casa di Graz — è tecnicamente ineccepibile.

Chi ha partecipato al suaccennato XVI° Congresso Internazionale di Studi Bizantini ha altri motivi per ricordarlo con piacere ed ammirazione. Questo volume è fatto apposta per intensificare tale ricordo, sia pure indirettamente.

C. CAPIZZI S.J.

Georgios D. METALLINOS, *Vikentios Damodos* (1679/1700-1752) - *Θεολογία δογματικὴ ἤτε συνταγμάτιον θεολογικόν* (Prolegomena-kritische Ausgabe-Kommentar), (Diss., Phil. Fak. Univ. Köln) Athen 1980, S. 113*-199, Appendix, 5 Taf.

Wie der Verfasser, Erzpriester und vormals wissenschaftlicher Assistent und Dozent an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, in seiner Einführung (S. 21*) richtig darlegt, ist es eine noch nicht genügend ins Bewusstsein sowohl der griechischen wie der internationalen Theologie rezipierte Tatsache, "daß wir heute als Neugriechen in der geistigen Entwicklung der Jahre der Türkenherrschaft (Τουρκοκρατία) die unmittelbaren Quellen unseres geistigen und national-sozialen Lebens, unsere Wurzeln und geistigen Vorläufer finden". Schuld an diesem Mangel tragen u.a. die schwer auffindbaren oder meist fehlenden Editionen vieler griechischer Theologen des 16.-18. Jahrhunderts, die in der schulmäßigen und zugleich existentiellen Auseinandersetzung mit der katholischen und prote-

stantischen Theologie ihrer Zeit oft selbst in Form und Inhalt ihres jeweiligen Schrifttums von ihren Gegnern geprägt wurden, ein Umstand, der wiederum die heutige orthodoxe Theologie ihnen gegenüber mit einem deutlichen Mißtrauen erfüllt und zur faktischen Verdrängung aus der Theologiegeschichte führt (Vgl. die Referate von Chrys. Papadopoulos, K. Dyobuniotes und G. Florowsky auf dem I. Kongreß der orthodoxen Theologie, Athen 1936). Die vorliegende Arbeit hat das Verdienst, diesem Mangel mit der Edition eines Autors, von dessen umfangreichen philosophisch-theologischen Werk bisher keine Schrift in einer gedruckten Ausgabe zugänglich war, wenigstens partiell abzuhelfen.

Die Arbeit gliedert sich, wie im Titel angegeben, in drei Hauptteile: a) die Prolegomena, die eine allgemeine Einführung mit der Analyse der Handschriften (3) und des Werkes nach Inhalt, Form, Quellen usw. verbindet (21*-113*); b) die Edition, die sich auf den Text und philologischen Apparat beschränkt (3-128); c) den Kommentar, der Erläuterungen und Zitatnachweise bietet (131-182). Drei kurze Register zu Eigennamen, Schrift- und Väterstellen beschließen den Band.

Während ihre philologischen Bestandteile, vor allem die Edition selbst, abgesehen von der wenig glücklichen Trennung von kodikologischem und Realienapparat, eine brauchbare Grundlage für die weitere Forschung darstellen, bleibt die historische und theologische Würdigung des Traktates sehr unbefriedigend. Allein die Hunderte von orthographischen und z.T. sinnstörenden Stilfehlern (Offsetdruck) lassen die Lektüre zu einer Zumutung werden. Wortbildungen wie "Römischkatholiken" (durchgängig!), ungewöhnliche bzw. uneinheitliche Umschrift [z.B. Joh. Wekkos (155) (sonst jedoch meist griech. B = deutsch V), bzw. Kairofyla (30*), aber Kairophyla (35*)], verfälschte Namensformen [Dionysius Kartessianus, statt: Cartusianus (87*), Martin Bekan, statt: Behaim (87*), Petrus Mogilas (157 u.ö.), Alexander von Halles (171); auch in der Sekundärliteratur: Sergellis statt Stergellis (35*)], Diskrepanz zwischen der Zitierform im Literaturverzeichnis (9*-17*) und in den Anmerkungen (teils griech., teils deutsche Titel; vgl. auch 81*, Anm. 166 und 88*, Anm. 178: dasselbe Werk in zweifacher Form) usw. dürften eigentlich in einer von zwei Referenten geprüften Dissertation nicht stehengeblieben sein. Ziemlich dilettantisch wirkt auch die (vorläufige) Liste der theologischen Werke des Vik. Damodos (29*, Anm.). Schlimmer aber wirkt sich die theologische Unbedarftheit des Verfassers aus, wenn er z.B. vom "theologischen Dogma des 'ungesäuerten Brotes' (Azymen)" spricht (181), oder schon Vikentios Damodos das bekanntlich erst 1918 in Rom publizierte "Corpus iuris canonici' verwenden lässt (gemeint wohl: Nomokanon). Besonders drastisch verrät sich das fehlende theologische Urteil, wenn der Autor das Ausmaß und die Bedeutung des scholastischen Einflusses bei Damodos zu werten sucht; in seinem Schwanken, einerseits Damodos als genuinen Orthodoxen zu "retten", andererseits aber seine starke

scholastische Prägung einzugestehen, kommt er zu widersprüchlichen und somit untauglichen Schlußfolgerungen. Vgl. etwa (89*): "Grundsätzlich verraten Aufbau und Denkweise der Verfassers mehr Scholastizismus als altkirchlichen Einfluß". Oder (91*): "Der Verfasser steht, besonders was sein Verhältnis zum Thomismus betrifft, an der Grenze der vollkommenen Aufgabe der scholastischen Methode". Dann wieder (131, Anm.): "Hier wollen wir vorwiegend die Abhängigkeit unseres Verfassers von der Scholastik unterstreichen und deutlich machen, wie westliche scholastische Irrlehren dem griechischen Volk unbewußt als Orthodoxie dargeboten wurden", usw. Unhaltbar bzw. anachronistisch sind auch Pauschalurteile, wie folgende: "Die Scholastik steht, wie bekannt, in einem grundsätzlichen Gegensatz zur Tradition und mystischen Erfahrung des Ostens" (83*). Hat der Verfasser schon einmal etwas gehört von den Beziehungen zwischen Thomas von Aquin und Meister Eckart? Oder: "Augustin (ist), wie bekannt, der Urheber (bezogen auf die Energienlehre — der Rez.) des unheilbaren Unterschiedes zwischen orthodoxer und westlicher Theologie" (144). Und schließlich: "Die Lehre des Heil. Ambrosius ist also orthodox (bezogen auf das Filioque — der Rez.), die Lehre Augustins jedoch nicht" (150). Haben nicht die Mehrzahl der griechischen Theologen der Epoche des Damodos, wie z.B. Maximos Margounios, Theophilos Korydaleus u.a., Augustinus ausdrücklich als zur alten Tradition gehörig und damit mit der orthodoxen Lehre vereinbar anerkannt?

Die Kenntnisse des Verfassers über die Scholastik sind zu gering — die angeführte westliche Sekundärliteratur (übrigens *nur* diese, keine Quellen!) steht quantitativ in keinem Verhältnis zur Zahl der orthodoxen Autoren —, als daß er auch nur den (Qualitäts-)Unterschied zwischen der Hochscholastik (Thomas von Aquin) und der Scholastik der Neuzeit (Bellarmin u.a.) erkennen würde. Doch abgesehen davon, ist es bei der Bewertung der griechischen Theologie in der Turkokratie nicht damit getan, Worte, Methoden und Dogmen gegeneinanderzuhalten, sondern es müsste gleichzeitig damit eine vertiefte Reflexion über den Sinn und die Geschichtlichkeit der Theologie überhaupt angestellt werden.

Trotz dieser gravierenden Mängel und Einwände bleibt das Verdienst der Edition bestehen (auf einem bisher wenig beackerten Felde!), und es bleibt zu hoffen, daß der Editor, der im Lebenslauf (199) stolz seine früheren Studienprädikate "ausgezeichnet" und "sehr gut" anführt, auch einmal eine verbesserte Neubearbeitung (Neudruck!) dieses Buches vorlegen wird, die diese Noten insgesamt verdient.

G. Podskalsky

Vittorio PERI, *La « Grande Chiesa » bizantina. L'àmbito ecclesiale dell'ortodossia*, Editrice Queriniana, Brescia 1981, pp. 436.

Nell'Introduzione l'A. determina brevemente i concetti di « Chiesa Orientale » e di « Chiesa Bizantina » mettendo in evidenza le varie sfumature assunte dai due termini nel volgere dei secoli, concludendo che se « orientale » non può realmente identificarsi con « bizantino », va tuttavia riconosciuta l'importanza assunta dalla Chiesa di Bisanzio nell'àmbito delle varie Chiese sorte dalla matrice comune della *Pars Orientis* dell'Impero Romano; tanto più che Bisanzio diede vita a Chiese Orientali oltre i confini dell'Impero (specialmente nei Balcani e nel mondo slavo), il cui peso divenne grandissimo e senza paragone con ciò che potè essere attuato dalle altre Chiese maggiori d'Oriente: Alessandria, Antiochia e Gerusalemme.

L'immagine storica della Chiesa bizantina va scrostata dei soliti pregiudizi di prospettiva dovuti soprattutto alla storiografia ecclesiastica occidentale troppo spesso venata di polemica: cesaropapismo o dipendenza eccessiva dallo Stato, conservatorismo paralizzante, « asfissia ideale », ossia visione angustamente « locale » o « regionale » della Chiesa di Cristo, a tutto pericolo dello stesso elemento caratterizzante del Cristianesimo, qual'è l'universalismo. Un altra falsa prospettiva da evitare è la considerazione di Bisanzio non tanto come realtà a sé stante, ma come un eterno interlocutore della Chiesa occidentale ossia romana, oppure solo nei suoi rapporti di potere rispetto alle Chiese « ortodosse » d'Oriente prima delle invasioni islamiche o dopo la nascita di Chiese-figlie nei Balcani e nell'Europa Settentrionale, come quelle di Kiev e di Mosca, ad esempio.

Considerata in sé stessa, la Chiesa bizantina, sottolinea il Peri, presenta certo dei limiti storici determinati, prima, dalla sua quasi identificazione con l'Impero omonimo che continuò a nutrirsi di un'ideologia « ecumenica » (leggi: imperialistico-universale o mondiale), anche quando si dibatteva nell'agonia che lo condusse alla morte definitiva del 1453, e, poi, dalla frantumazione delle sue strutture amministrative esterne, provocate dalla nascita di Chiese « autocefale » e perfino di patriarcati indipendenti e concorrenti, favorita dal continuo assottigliarsi dell'Impero bizantino, dallo smembramento operato dalla Quarta crociata nel 1204 e infine dal dominio turco, a cui Costantinopoli non s'è sottratta più, subendone, soprattutto negli ultimi decenni, tutti gli effetti di una politica dissangnatrice ed isolatrice. Insomma la Chiesa bizantina continua non tanto sulle rive del Bosforo quanto in gran parte degli Stati Balcanici (Grecia, Jugoslavia, Bulgaria, Romania) e in varie Repubbliche della Unione Sovietica, senza contare le Chiese della diaspora o di missione sparse nell'Europa Occidentale, nelle Americhe e nell'Australia, ecc.

Voler caratterizzare una Chiesa così complessa non è facile nè scegliendo un criterio diacronico né servendosi di un criterio sincronico. Il Peri se la cava egregiamente, secondo noi, fondendo l'esposizione del pensiero teologico bizantino con le realtà strutturali, cultuali, e missionarie che ne derivano; sicché il suo discorso diventa lineare: la Chiesa è definita e descritta come « componente costituzionale della « Res Publica » cristiana; l'uomo e la comunità civile « componente costituzionale della « Res Publica » cristiana; l'uomo e la comunità civile (« città », dice il Peri) sono un « riflesso nel tempo dell'Ordine eterno; il movimento monastico è l'espressione del « dissenso evangelico » e dell'ansia della gloria eterna; la convivenza ecclesiale si fonda « nella Fede, nella Pace, nell'Amore »; il servizio religioso preminente è « la celebrazione della Lode Divina »; dalla Chiesa di Bisanzio hanno subìto influssi sia i Patriarcati d'Oriente rimasti in comunione con essa mediante i gruppi ortodossi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, sia le Chiese di Cipro e di Georgia, sia — in modo particolare — i Patriarcati nati mediante l'opera missionaria bizantina: di Russia, Serbia, Bulgaria, Romania, senza contare la Chiesa di Grecia ed altre Chiese nazionali, come quelle della Macedonia, dell'Albania, ecc. A questa esposizione seguono delle notevoli « Considerazioni conclusive » 1) le due Chiese sorte nelle due rispettive parti dell'Impero Romano restano tuttora « vive e vitali »; 2) « le Chiese derivate dal modello greco-bizantino » mantengono un'impronta propria diversa da quella lasciata dalla Chiesa di Roma in Occidente; 3) tanto le Chiese di matrice bizantina quanto quelle di matrice romana sono oggi caratterizzate da un « recupero spirituale » e da una « forza di irradiamento missionario » (pp. 167-68). Insomma, l'area cristiana, pur avendo avuto evoluzioni storiche diversificate è stata condotta tutta « ad una fase di analogo fervore evangelico e di sincera disponibilità riformatrice » (p. 168).

Questa esposizione così cordialmente ottimistica ed « ecumenica » nel senso più sereno del termine è seguita da una vasta antologia di testi patristici, agiografici, conciliari, giuridici, storici, liturgici, ecc., che ricalcano le linee della stessa esposizione offrendo, per così dire, le pezze d'appoggio del contenuto teologico e storico di essa. È un'antologia preziosa sia per il numero dei testi che per la qualità (pp. 173-423); merito non piccolo del Peri è di averne tradotto direttamente dall'originale greco o latino una gran parte e, spesso, per la prima volta: i testi sono offerti solo in versione italiana. Ai testi segue una bibliografia ragionata con indicazioni precise e ben scelte per il lettore desideroso di ulteriori letture. Gli specialisti potranno trovare qualche lacuna espositiva in questa o quella pagina o nella scelta dei testi; ma, non dimenticando l'indole divulgativa della collana a cui appartiene il volume, si riconoscerà che il Peri ha lavorato con competenza, diligenza e rara prudenza ecumenica. Il servizio che egli rende con questo volume al pubblico italiano è veramente prezioso.

C. CAPIZZI S.J.

Canonica

K. Wähler, *Interreligiöses Kollisionsrecht im Bereich privatrechtlicher Rechtsbeziehungen*, Heymanns Verlag, Köln-Berlin, 1978, pp. xiv+485.

Like all other social groups, religions too seek to protect their interests through laws, which may not be in harmony with the interests and laws of other religions. The conflict of law thus arising is the phenomenon studied in the present book. The conflict may be resolved either by the respective religions themselves or through the intervention of the State. The author has undertaken a wide-ranging research and comparative study of the religious laws as well as the various patterns evolved by the various States. The field thus covered is impressively vast with a correspondingly rich bibliography of the legal sources and literature. Setting aside conflicts in creed, cult, feasts and fasts, the study focuses on norms of private law such as marriage (e.g. polygamy allowed by one religion but objected to by the marriage partner belonging to another religion or prohibited by the State law in an immigrant country), adoption, inheritance, etc.

It is no small merit of the author that he has included in a rather compendious volume information regarding the laws of Hinduism, Judaism, Christianity, Islam, etc.: not only in general but taking account of the various subdivisions or schools, Churches, rites, confessions etc. Thus Christianity: Catholic, Protestant, Anglican, Orthodox, Monophysite, Nestorian...; and among Catholics again the canonical legislation of the Latin Church (CIC) is compared with that of the ritually different Oriental Catholic Churches (CICO); or the Various Orthodox Churches (Bulgarian, Russian, Serbian...); or in Islam the sunnite schools (four) and the Shiite schools (two), etc. And for State law, the number of countries studied outside Europe is also remarkable: Egypt, Libya, Israel, Syria, Lebanon, Jordan, Irak, Iran, Pakistan, India, Sudan, Tanzania, Kenya, Indonesia, Malasia, etc. Four patterns of State law are distinguished: the State legislates the privileged position of the law of one religion (1), or of the leading religions in its territory (2), or the parity of all (3), or it applies to the non-recognised religions the law of the recognised one(s), supplying the lacunae with State laws (4).

The distinction made between "missionarisch-offensiv" (Christianity, Islam) and "bewahrend-defensiv" (Judaism, Hinduism) religions, though largely valid, needs some further precision regarding Hinduism. In imitation of and response to the Christian missionary expansion, missionary movements have been set in motion in Hinduism, especially by Vivekananda the founder of the Ramakrishna Mission. Moreover Hindu gurus and preachers have succeeded in

making thousands of disciples also in the West. Buddhism would merit some treatment, too.

In a wide-ranging research like the present one similar oversights are of course inevitable, especially bibliographical ones. For the similarity of theme, however, the following book may be pointed out: J. Prader, *Das religiöse Eherecht der christlichen Kirchen, der Mohammadaner, und der Juden unter besonderer Berücksichtigung der Staaten im Vorderen Orient* (Metzner, Frankfurt am Main, 1973). And the Constitutions of the Syro-Orthodox and the Marthoma Churches may be found in Paul Verghese (hrs), *Die Syrischen Kirchen in Indien* (Evang. Verlag, Stuttgart, 1974) pp. 169-199. The extensive index at the end enhances the usefulness of Wähler's work.

G. Nedungatt S.J.

Hagiographica

Paul Lemerle. *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius, et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, t. II, *Commentaire*. Éditions du CNRS, Paris 1981, pp. 262+une carte hors-texte.

Voici le commentaire promis à l'édition des miracles de saint Démétrius (cf. OCP 46 1980 221-222). Précédée d'une appréciation des 38 publications antérieures (p. 13-26), l'analyse des textes eux-mêmes comprend trois parties: le recueil de miracles attribué à Jean de Thessalonique, dont les récits sont presque tous antérieurs à son propre épiscopat; les récits johanniques du second recueil; le troisième recueil des années 675-685, et en annexe le miracle quelque peu atopique de la capture de Kyprianos, évêque de Thènai en Byzacène d'Afrique. Les résultats de l'analyse sont regroupés chronologiquement p. 171 à 193. Une série d'appendices touche successivement les Passions et le troisième recueil de miracles, la structure de la basilique de saint Démétrius à Thessalonique, les Slaves et Sklavènes dans les miracles de saint Démétrius, par Irène Sorlin, qui dépouille la littérature soviétique sur le sujet, et enfin une note sur l'habitat paléo-slave due à Vl. Popović (p. 197-241). Quelques *addenda* au premier tome et de bons index clôturent le nouveau volume.

Ce qui frappe d'emblée le lecteur, c'est l'accumulation des indices qui progressivement immobilisent dans des limites chronologiques souvent précises des événements qu'une lecture rapide laisserait vaguer dans le flou hagiographique. En marge de l'historiographie de Constantinople, les miracles laissent apparaître des événements parallèles, qui n'intéressèrent guère les chroniqueurs de la capitale. Précieux complément d'histoire locale, de 586 à 686, un siècle entier de pénétration slave est judicieusement décrit grâce à maint détails des récits de miracles.

En ce qui concerne la personnalité de Jean de Thessalonique, qui n'a rien écrit sur les événements qui se sont passés de son vivant, mais s'est contenté de relater ceux qui eurent lieu sous l'épiscopat d'Eusèbe, son prédécesseur, on me permettera d'évoquer une note inédite, tirée du ms. arménien 117 de Paris, fol. 163, col. 1. Dans ce gros recueil daté de 1307 et appartenant aux groupes orthodoxes arméniens de Crimée, la pièce grecque signalée par P. Lemerle p. 32, note 32, est traduite en arménien, mais précédée d'un prologue montrant l'évêque de Thessalonique faisant le voyage à Jérusalem, et enquêtant à Gethsemani même à propos des textes sur la Dormition. L'analyse des deux discours de l'évêque sur la Dormition de Marie montre que son texte se rapproche du récit primitif, par-dessus le résumé attribué à Jean l'Evangéliste et popularisé par l'empereur Maurice. On voit donc que Jean avait quelque propension à l'archéologie littéraire. Ceci permettrait aussi de comprendre pourquoi il n'a rien décrit sur sa propre époque. Le recueil qu'il a constitué existait déjà peut-être en pièces isolées. Sur la valeur du texte de Jean de Thessalonique pour l'ancienne version des Transitus, voir AB, t. 90 (1972) p. 363-369.

Remarquable est la reconstitution de la politique globale et des relations avec la Thrace dans le cas de MAUROS, dont un sceau précise l'identité (p. 152-153). En vérité, c'est une description assez complète pour un siècle entier dans une région obscure de la grande histoire qui revit sous les yeux de l'historien.

M. VAN ESBROECK S.J.

C. PASINI, *Vita di s. Filippo d'Agira attribuita al monaco Eusebio*. Introduzione, edizione critica, traduzione e note, (= OCA 214) Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1981, pp. 215.

La ricerca storica contemporanea si rivolge volentieri alla produzione agiografica altomedievale, specialmente a quella d'intonazione popolare, certa di trovare in essa un materiale interessante per le più disparate discipline: dalla storia locale alla storia della pietà, dalla storia delle istituzioni sociologiche alla storia della lingua. Ciò è tanto più vero per il mondo bizantino, dove la 'normalizzazione' che i testi agiografici hanno subìto in epoca metafrastica rende particolarmente preziosi i testi precedenti tale opera di revisione o — come è il caso dell'agiografia italogreca — provenienti da aree culturali periferiche che hanno conservato una loro particolare fisionomia, indipendente dalle direttive culturali dettate dal centro dell'impero.

I medievisti e i bizantinisti saranno perciò grati a C. Pasini per aver loro offerto la prima edizione critica della *Vita di s. Filippo d'Agira* 'eusebiana'. Il testo, che nella veste in cui si presenta è

stato redatto nella seconda metà del IX secolo, viene inquadrato dall'autore nell'ambiente storico che vede il fiorire del monachesimo bizantino in Italia meridionale (cap. I: pp. 13-22). Della *Vita* esistono due redazioni: la più antica è quella attribuita al monaco Eusebio, e che Pasini pubblica; la più recente (risale al più presto al XII secolo) è quella pseudoatanasiana, il cui testo greco, ancora inedito, sarà pubblicato da A. Kominis.

I rapporti tra le due *Vite* vengono studiati nel cap. II (pp. 23-38); si passa quindi ad esaminare il contesto di fede entro il quale si situa la prima *Vita* (cap. III: pp. 39-44). Un dato di particolare importanza, che P. sottolinea, è la grande venerazione e il profondo amore che il testo esprime per la chiesa romana: nota questa che, già non molto frequente nella produzione teologica bizantina, è tanto più significativa nella seconda metà del IX secolo, che vide prolungati periodi di tensione tra le due chiese — o almeno tra i loro gerarchi.

Nel IV cap. vengono affrontati i vari problemi critici riguardanti il testo (pp. 45-116). La *Vita* 'eusebiana' era stata edita dal bollandista G. Henskens (*AASS* Maii, III, Antverpiae 1680), che aveva pubblicato una traduzione latina e, in appendice, il testo greco del solo ms. *Vat. gr.* 866. P. studia e mette a frutto per l'edizione tutti i mss. ora noti, sia quelli contenenti il testo completo (Roma: *Angel. gr.* 108 e *Vat. gr.* 866; Oxford: *Bodl. gr. Auct.* E.5.12; Venezia: *Marc. gr.* 362; Palermo: *Bibl. Naz.* II.E.9), sia quelli contenenti una recensione ridotta (Venezia: *Marc. gr.* II.38) o frammenti (Leningrado: ms. *Dmitrievskij* 20; Roma: *Vat. gr.* 1296) (pp. 45-75). Dopo un'analisi dell'*editio princeps* bollandista (pp. 76-78), P. fissa i criteri per la ricostruzione del testo (pp. 78-85), che vengono individuati anche grazie ad un attento studio della lingua e dello stile (pp. 85-104): è uno studio che costituirà un importante punto di riferimento, dopo i lavori del Vogeser (1907) e del Garzya (1969; 1973), per la conoscenza della lingua dell'agiografia italogreca, campo nel quale ancora quasi tutto resta da fare. Infine, P. espone i criteri specifici che lo hanno guidato nella scelta delle varianti, in una tradizione ms. aperta come è quella di questo testo, che non permette pertanto scelte automatiche (pp. 104-116).

Segue quindi l'edizione critica del testo greco, accompagnata da una accurata traduzione italiana (pp. 120-201). L'apparato critico è integrato da note che indicano volta a volta le ragioni della scelta delle varianti più importanti e da puntuali note di commento.

Il volume è concluso da una bibliografia (pp. 203-209) e da due indici, biblico (pp. 211-213) e dei mss. (pp. 213-215).

Si ha perciò ora a disposizione, grazie all'acribia e alla sicurezza di metodo filologico di P., un testo interessante, che merita un'ulteriore indagine storica.

M. PAPAROZZI

Jean-Marie SAUGET, *Un cas très curieux de restauration de manuscrit: le Borgia Syriaque 39*. Étude codicologique et analyse du contenu, (= ST 292) Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1981, pp. VII+128, planches VIII.

Le Borgia Syriaque 39 (= BS 39) ne nous réserve pas de grandes surprises au niveau du contenu: aucun texte inconnu, plusieurs inédits déjà repérés dans d'autres témoins syriaques; enfin, pour la plupart, des pièces éditées, quelques-unes même à l'aide de notre manuscrit, mais qui demeurent pour beaucoup sans traduction. Il intéressera surtout les hagiographes, les spécialistes de littérature monastique et apocryphe et, à un moindre titre, les patristiciens et les philologues classiques.

La plus grande partie de l'ouvrage de J.-M. Sauget est constituée par le rassemblement des éléments qui permettent de retracer l'histoire du BS 39 depuis sa confection jusqu'à son entrée à la Bibliothèque Vaticane et de le dater. L'auteur part du constat de l'existence au sein du manuscrit de feuillets de grandeur et de justification inégales, ce qui l'amène à le distinguer d'un deuxième *codex* (A) qui a servi à sa restauration. Les jointures entre les deux sortes de feuillets en apportent la preuve, puisqu'on note souvent des redites ou des lacunes dans le texte, ces dernières étant quelquefois comblées par une main postérieure. Une étude attentive de la numérotation des cahiers permet d'autre part de reconstituer idéalement le contenu et la structure primitifs des deux manuscrits.

Ces *critères internes* trouvent leur confirmation dans des *critères externes* qui, à commencer par l'écriture, vont élargir le cadre de la comparaison entre BS 39 et A à une série de manuscrits similaires. L'élément qui retient d'abord l'auteur (on soulignera la nouveauté de cette piste d'investigation; à ma connaissance personne ne l'a encore exploitée dans le domaine syriaque, ni W. H. P. Hatsch ni J. Leroy, pour ne citer qu'eux) est celui de la décoration accompagnant la siguature des cahiers. J.-M. Sauget nous rend le service d'établir une terminologie de description et constitue, dessins à l'appui, une typologie de ces ornementations, il faut le dire quelque peu fluctuantes mais dont les utilisations parallèles le conduisent à Alqōš vers la fin du XVII[e] et le début du XVIII[e] siècles. Le rest de la décoration utilisée dans le texte ou pour séparer les pièces ne fait que le confirmer.

L'étude des marques du papier nous fait rester dans cette époque. On retrouve en effet dans ces mêmes parallèles toujours un filigrane de type très proche, mais avec des variantes de contremarque. Un exemple est constitué en particulier par un papier vénitien de 1696 et un autre par un manuscrit arabe daté de 1682, qui utilise exactement les mêmes papiers que BS 39.

Une dizaine de manuscrits de contenu et de structure similaires, choisis dans la sphère d'influence nestorienne à cause des textes hagiographiques et des histoires édifiantes relativement rares qu'ils contiennent confirment la datation et la localisation auxquelles avaient conduits les premiers éléments et ils permettent, en outre, ajoutés les uns aux autres, de reconstituer presqu'entièrement le contenu actuel de BS 39.

Finalement la découverte de brèves notes « perdues » dans l'épilogue de deux textes, nous fait connaître le destinataire du *codex* (l'Église de Ste Marie de Karsabā, qu'on ne parvient pas à localiser) et son copiste, un certain Yaldā. Celui-ci n'est d'ailleurs pas un inconnu puisqu'il est l'auteur d'une série de vingt-quatre volumes qui s'échelonnent entre les années 1679 et 1723 et qu'il appartient à une célèbre dynastie de scribes d'Alqōš.

Cet itinéraire au terme duquel J.-M. Sauget, nouant la gerbe de ces diverses pistes de recherche, peut dater BS 39 des années 1680, devrait suffire à convaincre les éditeurs de catalogues de manuscrits et tous ceux qui, au hasard de leurs recherches, compulsent des *codices* peu accessibles, même s'ils ne sont que philologues, de s'armer d'un mètre, d'ouvrir les yeux et de décrire minutieusement tout ce qui ne leur sera pas forcément d'une utilité immédiate. N'est-il pas bien plus fécond de respecter le *codex* comme « le produit et le témoin d'un type socio-culturel très précis » plutôt que de le considérer comme le terrain de notre chasse aux trésors?

Voici donc quels sont en résumé les éléments d'une pareille description: CODICOLOGIE. *Aspect général:* cotes, titres, dimensions, reliure, nombre des feuillets. *Support*: papier, filigranes (ou papyrus ou parchemin). *Préparation*: type et nombre des cahiers, (piqûres et réglures), numérotation, décotion. *Une pagc:* justification, nombre de lignes, décoration, encre, écriture. *Origine*: colophon, scribe, date, destinataire, marques de possession.

CONTENU: liste numérotée des pièces, indication des feuillets, titre français, état du texte, titre syriaque, édition, autres témoins et bibliographie éventuels, incipit et desinit traduits (en tenant compte des lacunes), prologue et (ou) épilogue éventuels traduits, explicit.

Tout cela ne paraîtra d'ailleurs en rien original aux savants hellénistes et latinistes (cf. à ce propos le *Guide pour l'élaboration d'une notice de manuscrit*, publié par l'Institut de recherche et d'histoire des textes dans la série *informatique et documentation textuelle*, C.N.R.S., Paris, 1977) mais il me semblait utile de le rappeler aux syriacisants dont les instruments de travail sont souvent anciens.

Parallèlement à une contribution à l'histoire de la diffusion des textes, des scriptoria, de leurs copistes et de leur production et à côté de la description détaillée de BS 39, le Scriptor de la Bibliothèque Vaticane offre aujourd'hui aux études syriaques surtout un manuel de méthodologie de présentation agréable et de consultation rapide grâce à des tableaux récapitulatifs et des *indices* détaillés. Le fait que les coûts de la composition typographique aient imposé pour le syriaque le recours à la photographie du manuscrit de J.-M. Sauget ne nuît en rien à sa clarté.

Fr. RILLIET

P. TAMBURRINO OSB (a cura di) *S. Benedetto e l'Oriente cristiano*, Atti del Simposio tenuto all'abbazia della Novalesa (19-23 maggio 1980), Tipolito Melli, Novalesa 1981, pp. 324.

In occasione del XV centenario della nascita di S. Benedetto (480-1980) la comunità benedettina della Novalesa ha organizzato questo Simposio in cui, prefiggendosi di raccogliere le testimonianze sul rapporto tra Benedetto e l'Oriente, si è voluto tentare una valutazione del fenomeno monastico benedettino soprattutto sotto il profilo ecclesiologico ed ecumenico. Naturalmente come per ogni volume composto da vari apporti è difficile potersi soffermare a lungo ed in modo esauriente su ogni argomento trattato; tenteremo, tuttavia, di tracciare una sintesi che possa fornire al Lettore un'idea della molteplicità dei problemi toccati, anche se, in definitiva, riconducibili a due interrogativi fondamentali posti alla base del Simposio: influsso dell'Oriente su Benedetto, influsso di Benedetto sull'Oriente.

L'analisi letteraria e filologica proposta dalle relazioni di p. J. Gribomont, p. T. Tamburrino e del Card. M. Pellegrino, evidenziando il patrimonio comune tra la Regola di Benedetto ed il monachesimo anteriore, soprattutto orientale, i luoghi letterari comuni, le somiglianze formali ed i filoni di dipendenza, testimonia l'innesto di Benedetto su una tradizione verso la quale è debitore di schemi teologici, usi liturgici e disciplinari. Tutto ciò si rileva dalla presenza nella Regola di termini greci e di temi spirituali orientali (T. Moschopulos). La scelta che Benedetto operò nell'ambito delle fonti e che determinò le prese di posizione nei confronti delle forme cenobitiche precedenti, è ciò che viene evidenziato da E. Bianchi. L'influsso orientale sulle forme monastiche latine non può essere circoscritto al sec. VI, ma è un fenomeno molto precedente a Benedetto, che si protrae fino al medioevo: è quanto viene messo in evidenza da p. G. Penco sulla base di fonti storico-letterarie, agiografiche ed iconografiche.

Le fonti giuridiche attinenti ai monaci (G. M. Pasquino) e la natura giuridica di istituti comuni tra Oriente ed Occidente (S. Chiaberto) evidenziano anche in questo campo una sorprendente vicinanza. Benedetto con il suo affetto verso la sorella Scolastica non appare singolare nella storia monastica, ma si inserisce nel filone dei santi monaci che non trovarono alcuna incompatibilità fra l'amicizia e la dedizione a Dio nella castità (p. P. Moscampbell). Ma oltre a subire l'influsso orientale Benedetto ha esercitato, a sua volta, un influsso, anche se sostanzialmente circoscritto al mondo greco (Italia meridionale, regione di Costantinopoli, Monte Athos): è quanto emerge dalla relazione di p. J. Leroy. I rapporti, gli influssi, le tensioni tra i monaci greci dell'Italia meridionale ed i benedettini sono evidenziate dalle relazioni di p. P. Giannini e di E. Tomai-Pitinica. Le due ufficiature, (una di Giuseppe l'Innografo, sec. IX, e l'altra di Nilo di Rossano, sec. X), con cui la chiesa bizantina onora Benedetto sono descritte ed esaminate da p. O. Raquez.

Il metropolita E. Timiadis sostiene che la tradizione monastica benedettina è saldamente ancorata alla spiritualità della Chiesa e del monachesimo antico e perciò affine a quella ortodossa, eccettuate differenze di natura prevalentemente morfologica. Infine il p. S. Gemgemian nella sua relazione ci informa che a partire dal sec. XII numerosi scrittori armeni si richiamano alla figura ed alla Regola di Benedetto. Il volume, arricchito da indici che lo rendono facilmente consultabile, costituisce indubbiamente un apporto scientifico di rilievo per la storia delle relazioni ed influssi nel quadro del fenomeno monastico.

G. PASSARELLI

Historica

AA VV *Storia della Chiesa*, diretta da Hubert JEDIN, Vol. X,1. *La Chiesa nel ventesimo secolo* (1914-1975). Traduzione: Mariarosa LIMIROLI, Emilia RAMAIOLA. Jaca Book Edizioni, Milano 1980. pp. XXXVI+449.

Dieser erste Band des letzten Teiles der italienischen Übersetzung des von Hubert JEDIN herausgegebenen *Handbuchs der Kirchengeschichte* (Herder, Freiburg) gibt den VII. Band dieses Handbuches mit Ausnahme des 3. Abschnitts "Die Kirche in den einzelnen Ländern" wieder, der dann in Vol. X,2 erscheinen wird.

Der Druck des vorliegenden Werkes wurde im April 1980 abgeschlossen. Vom 1. Teil des deutschen 10. Bandes wurden die Kapitel 5 und 6 (von Prof. Dr. Georg MAY, in der deutschen Ausgabe S. 152-229) ausgelassen.

Es ist natürlich ein Wagnis, Zeitgeschichte über ein so bewegtes Jahrhundert zu schreiben, wie es das 20. ist. Es sind noch viele unter den Lebenden, die mindestens einen großen Teil dieser Geschichte — oder gar das Ganze — bewußt miterlebt haben, und deren Urteile über das Geschehen oft sehr weit auseinander gehen. Die Herausgeber Hubert Jedin(†) und Konrad Repgen erklären ausdrücklich, daß sie die Verantwortung für die einzelnen Teile den Mitarbeitern — im deutschen Gesamtband sind es 23 — überlassen und sich durchaus nicht deren Urteile in allem zueigen machen (XX/XXI). Manche Beiträge sind reichlich polemisch gehalten. Die Einleitung zur italienischen Ausgabe erklärt dies mit der Absicht, landläufige Vorurteile zu bekämpfen (S. XXXII). Das kann man aber auch tun, ohne polemisch zu werden, und das wäre u.E. um der Sache wegen besser gewesen.

Das Buch behandelt die Zeit von Benedikt XV. bis Pius XII. einschl. Als es in den wesentlichen Teilen schon fertig war, lebte

Paul VI. noch. Deshalb ist ihm kein eigenes Kapitel gewidmet. Tatsächlich wird aber doch sehr viel über die wichtige Zeit dieses Pontifikats gesagt. Das Manuskript war erst 1979 abgeschlossen, als Paul VI. bereits tot war. Manche Autoren haben die letzten Jahre vor 1975 ausgeschlossen, andere haben auch Ereignisse nach diesem Datum noch mit in ihre Darstellung einbezogen.

Die Hanptschwierigkeit der Darstellung einer zeitgenössischen Kirchengeschichte liegt natürlich in der Tatsache, dass die Archive des Vatikans für diese Zeit noch geschlossen sind. Nur die Dokumente aus dem Archiv, die von P. Blet und anderen unter dem Titel: "Actes et documents dn Saint Siège relatifs à la seconde guerre Mondiale" (Vatikan 1965) herausgegeben wurden, sind benutzt worden. — Über das 2. Vatikanische Konzil liegt bereits ein schier unübersehbares Material an Quellen und Literatur vor, daß es schwer ist, das alles zu beherrschen. Auch über manche andere Gebiete fehlt es wahrhaftig nicht an Material, so daß es für die Herausgeber sehr schwierig war, eine genügende Anzahl von wirklichen Fachleuten zu finden, die in der jeweils von ihnen behandelten Materie wirklich kompetent sind.

Trotz aller Schwierigkeiten ist eine Darstellung der jüngsten Kirchengeschichte wie die vorliegende außerordentlich verdienstvoll. Die Mitarbeiter informieren nach bestem Wissen und Gewissen über uns alle brennend interessierende Fragen. Das Werk wird ohne Zweifel eine sehr lebhafte Diskussion hervorrufen und in vielem auch Widerspruch finden.

Die ersten beiden Abschnitte, die in der italienischen Übersetzung allein vorliegen, behandeln "Die institutionelle Einheit der Universalkirche" und "Die Vielfalt des inneren Lebens der Universalkirche".

Das Ganze ist systematisch geordnet, nicht nach einzelnen Ländern getrennt. Das kommt im 3. Abschnitt, der im Italienischen den 2. Teil des Vol. X ausmachen wird.

Der erste Abschnitt beginnt mit einer Statistik und behandelt dann die Organisation der Gesamtkirche. Das Kernstück dieses Abschnitts und überhaupt des ganzen Werkes ist die Darstellung des 2. Vatikanischen Konzils von Hubert Jedin. Sie ist sachlich und zuverlässig. Die Einberufung des Konzils war nach unserer Überzeugung die wichtigste und mutigste Entscheidung der höchsten Spitze der Kirche in unserem Jahrhundert. Beim Konzil wurde es offenkundig, daß die Kirche heute wirklich Weltkirche geworden ist. Das bedeutet das Ende der europäischen Vorherrschaft in ihr. So die Einleitung zur italienischen Ausgabe (S. XXXVI). Die Definition der Kirche als des "Volkes Gottes" wurde in ihm eine Realität (l.c.).

Der zweite Abschnitt: "Die Vielfalt des inneren Lebens der Universalkirche" handelt z.B. über die Entwicklung der Theologie, der Spiritualität, des Klerus und der Ordensgemeinschaften. Besonders instruktiv ist das Kapitel von Erwin Iserloh über die Geschichte der ökumenischen Bewegung (S. 400-415). Eine Darstellung von

Bernhard Stasiewski über die nichtunierten Ostkirchen schließt diesen Abschnitt ab. Über die mit Rom unierten Ostkirchen wird leider nichts gesagt. Wir empfinden dies als eine sehr bedauerliche Lücke.

Im 20. Jahrhundert hat sich in der Kirche auf den verschiedensten Gebieten ein Wandel vollzogen wie wohl in keinem andern Jahrhundert ihrer langen Geschichte. Es ist bei dieser Entwicklung zu betonen, daß sie durchaus nicht allein das Werk der Hierarchie, des Papstes und der Bischöfe, gewesen ist, sondern des ganzen "Volkes Gottes". Das ganze Werk ist eine Illustration und ein Beweis dafür, wie richtig es war, wenn das Konzil die Kirche wesentlich als das "Volk Gottes" kennzeichnete. Es hat sich hier wohl mehr als je zuvor gezeigt, daß dieses "Volk Gottes" nicht ausschließlich aus Hirten und Oberhirten besteht, die eine rein passive Herde zu leiten haben. Die Initiative zu den Wandlungen und Fortschritten ging nicht selten von unten ans, und zwar gegen anfänglichen Widerstand der Hierarchie, die sich aber dann doch schließlich überzeugen ließ und die Führung übernahm. In andern Fällen kam freilich die Initiative von seiten der Hierarchie. Wieder in andern arbeiteten Hierarchie und der Rest des "Volkes Gottes" von vornherein zusammen.

Es seien die uns am wichtigsten erscheinenden Beispiele der Wandlungen, die das 20. Jahrhundert der Kirche gebracht hat, kurz dargestellt, zunächst einmal die Entwicklung vom Syllabus zur Patoralkonstitution des Konzils "Gaudium et Spes". Guardini nannte die Zeit des Syllabus "Die Epoche der Katastrophe, der Abweisung der modernen Welt" (S. XXXV). An die Stelle dieser Abweisung ist nunmehr die Anerkennung alles Guten, das die moderne Welt uns gebracht hat, getreten, wie das Konzil sie in der genannten Pastoralkonstitution ausgesprochen hat. Manchen, so auch dem Darsteller des Konzils in diesem Werk, Hubert Jedin, will diese Zuwendung zur Welt zu optimistisch erscheinen. Wir fragen uns: Wird man mit dieser Beurteilung dem gewaltigen Fortschritt gerecht, den das Konzil dem rein negativen Syllabus von einst gegenüber gebracht hat? Dieser Fortschritt wurde vor allem von unten her vorbereitet. Von unten kamen eine Menge von Initiativen, von Bewegungen zur Welt hin, die das reine "Nein" schliesslich überwanden. Für die Christen wurde es wieder wichtig "in der Welt" zu sein.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Erklärung über die Religionsfreiheit. Es besteht ein ungeheurer Abstand zwischen diesem Dekret und etwa der Enzyklika Gregors XVI. "Mirari vos arbitramur" (1832), in der die Freiheit des Gewissens als eine "absurda ... ac erronea sententia, seu potius deliramentum" bezeichnet wird.

Der größte Wandel, der sich im 20. Jahrhundert in der Kirche ereignet hat, dürfte aber in ihrer veränderten Haltung zur ökumenischen Bewegung zu finden sein. Gegen den anfänglichen energischen Widerstand der Hierarchie setzten sich die neuen Ideen, die auch den Kirchenbegriff selbst betrafen, schließlich doch durch. Die erste Initiative kam hier von protestantischer Seite. Katholische Kreise von Priestern und Laien wurden für die Einheitsbestrebungen ge-

wonnen, die nicht selten wegen ihrer Haltung von oben gemaßregelt wurden. Schließlich rang sich aber doch die katholische Hierarchie bis zu ihrer höchsten Spitze, dem Papst, zu einer wahrhaft ökumenischen Haltung durch. Die jahrhundertelang von der katholischen Kirche vertretene Haltung den Andersgläubigen gegenüber war bekanntlich die, daß sie aus dem katholischen Vaterhaus fortgelaufene verlorene Söhne seien, die nichts anderes zu tun hätten, als reuig in dieses Vaterhaus zurückzukehren. Die Gemeinschaften dieser entlaufenen Söhne wurden als ein juridisches Nichts angesehen, die sich einfach aufzulösen und in der katholischen Kirche aufzugehen hätten. Nach Paul VI. dagegen sind die Gemeinschaften der getrennten Brüder "Schwesterkirchen", die, zum Teil wenigstens, mit uns in fast vollkommener Gemeinschaft stehen. Es dürfte schwer sein, einen größeren Umschwung in der ganzen Kirchengeschichte zu entdecken. Auch hier sei betont: Dieser Umschwung kam von unten, nicht von oben. Die Kirche, das "Volk Gottes" ist eine Einheit. Sie zerfällt nicht in ausschließlich Führende nnd ebenso ausschließlich Geführte. Benedikt XV. antwortete am 16.5.1919 einer Delegation, die ihm eine Einladung zu einer Konferenz von "Glaube und Kirchenverfassnng" überreichte: "Der Katholischen Kirche ist es nicht möglich, an einem solchen Kongreß teilzunehmen" (S. 403). Für Paul VI. war dagegen sogar der Beitritt zum Weltkirchenrat nicht einfachhin auszuschließen, wenn auch noch nicht spruchreif (so in Genf am 10.6.1969; vgl. S. 414/415). Die Erklärung von Toronto bei einer Tagung des Zentralkomitees des Weltkirchenrats (1950) hat diese Möglichkeit aufgewiesen, da nach ihr kein Mitglied des Weltkirchenrates verpflichtet ist, die andern dazugehörigen Kirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes anzuerkennen (S. 404).

Ein anderes Beispiel eines radikalen Umschwnngs in der Kirche ist ihre Stellungnahme zur Interpretation der Hl. Schrift. Die einschränkenden Bestimmungen der Bibelkommission aus dem Anfang des Jahrhunderts werden ganz kurz erwähnt (S. 221). Sie wirkten noch lange nach. Auch die Gründung des Bibelinstitnts im Jahre 1909 durch Pius X. war eine Abwehrmaßnahme gegen die Anwendnng der historischen Methode in der Bibelwissenschaft. Die Enzyklika Pius' XII. "Divino afflante Spiritu" (1943) bedeutete eine radikale Wende. Sie wurde durch die beharrliche Arbeit katholischer Bibelwissenschaftler — besonders genannt sei der spätere Kardinal Bea — vorbereitet.

Die Entwicklung ging aber nicht immer nach dem vorgezeichneten Schema voran: Drängen von unten, Widerstand von oben und schließlich Annahme der von unten ausgegangenen Bestrebungen von seiten der Hierarchie. Die neuere Geschichte der Herzjesuverehrung nahm eine andere Entwicklung. Diese Andacht, die ja auch sich zunächst gegen den Widerstand der Hierarchie durchgesetzt hatte, wurde in den letzten Jahrzehnten von der Hierarchie immer wieder aufs wärmste empfohlen. Auch hervorragende Theologen setzten sich energisch für sie ein, was alles ihren allmählichen Rückgang beim Volk nicht verhindern konnte. Der Verfasser des Abschnitts führt dieses Phänomen u.E. mit Recht auf den allgemein wachsenden Mangel an Symbolverständnis zurück (S. 254).

In der Marienverehrung arbeiteten Hierarchie, Theologen und Volk zusammen, um die Marienfrömmigkeit und auch die Marien-Theologie voranzutreiben. In letzter Zeit ist auch hier ein Rückgang zu verzeichnen. Auch die Hierarchie wurde den extremen Wünschen mancher Mariologen gegenüber zurückhaltender.

Der Verfasser des 9. Kapitels über die religiösen Kommunitäten und die Säkular-Institute, Abbas Primas (nicht "Erzabt") Dr. Viktor Dammertz kritisiert die allzu zentralistische Tendenz der Römischen Kurie, die Regeln der Mönchsorden von oben her zu ändern (S. 293/294).

Pius XII. suchte verschiedene kontemplative Frauenorden zu Föderationen zusammenzufassen, stieß aber dabei auf Widerstand (S. 302).

Es wäre noch vieles zu anderen Sachgebieten zu erwähnen. Aber das würde zu weit führen. Charakteristisch ist bei all diesen Bestrebungen, daß immer wieder die Einheit des "Volkes Gottes" zutage tritt.

Es seien noch einige Punkte hervorgehoben, die bisher wenig oder gar nicht bekannt waren und in diesem Werk aufgezeigt werden. Schließlich wollen wir zum Schluß uns noch einige kritische Bemerkungen zu verschiedenen Einzelheiten erlanben.

Einige Beispiele für den ersten Punkt: Es wird (S. 63) klargestellt, daß die Rede Pius' XI., die er am 10. Jahrestag der Lateranverträge halten wollte aber wegen seines plötzlichen Todes nicht mehr halten konnte, nicht, wie oft behanptet wurde, einen völligen Bruch mit dem Faschismus bedeutet hätte. Im Jahr 1959 wurde der Text veröffentlicht. Damit wurde die Frage im entgegengesetzten Sinne geklärt.

Wohl wenige wissen, dass Pins XII. vom Frühjahr 1941 an ernsthaft an die Möglichkeit dachte, der Kriegsereignisse wegen den Vatikan zu verlassen und die Zentralleitung der Kirche anderswohin zu verlegen (S. 86).

Einiges Kritische ist zu sagen über die Übersetzung aus dem Deutschen ins Italienische. Wer z.B. auf S. 27 über den Nuntius Ratti in Polen liest: "Riuscì almeno a mitigare la pressione degli ucraini uniti (gegen wen denn? etwa gegen die Polen?) ma non a farli ritornare in Unione Sovietica (wie sollten die Unierten auf eine solche Idee kommen?), o a procedere verso la Finlandia (was sollten die katholischen Ukrainer denn da tun?), der stutzt sofort und greift nach dem deutschen Originaltext (S. 26). Da steht etwas völlig anderes: "Es gelang ihm (dem Nuntius Ratti), die Unterdrückung der ukrainischen Uniierten wenigstens zu mildern, jedoch nicht, in die Sowjetunion und nach Finnland einzureisen". Die italienische Übersetzung verdreht also hier den Sinn des deutschen Textes vollkommen.

Eine willkürliche Änderung des Sinnes des deutschen Textes

findet sich auch S. 132/133. Man gewinnt nach dem Italienischen den Eindruck, der Papst habe eine neue ausdrückliche Verurteilung des Kommunismus durch das Konzil gewollt. Davon weiß der deutsche Text (S. 128) nichts.

Deutsche Wörter, die im Text vorkommen, sind nicht selten falsch geschrieben. Wir verzichten auf Beispiele, deren wir genug aufführen könnten.

Es sind auch einige sachlich falsche Angaben zu verzeichnen. — Im Kapitel über die Geschichte der ökumenischen Bewegung findet sich eine falsche Angabe über das Päpstliche Orientalische Institut: es sei 1922 durch Pius XI. gegründet worden, während dies schon 1917 durch Benedikt XV. geschah. Pius XI. übertrug die Leitung des Instituts, dessen Rektor damals der spätere Kardinal Schuster war, den Jesuiten.

Auch in den sehr instruktiven Ausführungen Stasiewskis über die getrennten Ostkirchen finden sich einige Unrichtigkeiten. Die Kirche von Georgien ist nicht aus dem Patriarchat Antiochien entstanden (S. 421). Die Geschichte der Entstehung dieser Kirche ist sehr kompliziert. Die Kirchen, die seiner Zeit das Konzil von Chalkedon verwarfen, lehnen es heute entschieden ab, "monophysitisch" genannt zu werden (S. 439).

Der Patriarch der koptischen Kirche heisst nicht "Schenucha" (so zweimal auf S. 442) sondern "Schenuda". Wenn der Verfasser schreibt, es sei über den Wert der Konzilien und über das Petrusamt eine Einigung mit der koptischen Kirche erzielt worden, so irrt er sich. Der Rezensent war bei allen vier Konsultationen in Wien anwesend. Über die Christologie kam es zu einer gewissen Einigung. Aber bei der Behandlung des Konzils von Chalkedon und besonders des Primats standen wir einfach vor einer Mauer. Es ist nicht zu sehen, wie man da weiterkommen soll.

Man kann darauf gespannt sein, welche Aufnahme das an Informationen über heute sehr diskutierte Themen reiche Buch finden wird. Gewiß werden nicht wenige mit den dargelegten Ansichten nicht einverstanden sein. Aber zur Klärung dieser Fragen ist das Werk auf jeden Fall nützlich.

W. de Vries S.J.

Annibale Bugnini, *La Chiesa in Iran*, Edizioni Vincenziane, Roma 1981, pp. 472, carte geografiche 2, illustrazioni fuori testo 32.

L'opera è suddivisa in sei parti e un'appendice.

Tre parti sono storiche. La prima di esse descrive le origini del Cristianesimo in Persia e la storia ecclesiastica persiana dai primi secoli della nostra era a tutto il Medioevo.

La seconda parte rifà la storia delle missioni cattoliche persiane, succedutesi nell'epoca moderna: degli Agostiniani, dei Carmelitani, dei Cappuccini, dei Gesuiti e dei Domenicani.

La terza parte tratta della missione dei Lazzaristi.

Queste prime 246 pagine di diacronia, costituenti le prime tre parti del volume, introducono il quadro sincronico della parte quarta, sulla situazione attuale del Cattolicesimo in Iran, nei diversi riti, caldeo, armeno e latino e nelle varie congregazioni religiose, maschili e femminili, che vi esercitano il loro apostolato.

La quinta parte allarga la panoramica a tutte le altre confessioni cristiane presenti in Iran.

La sesta parte descrive l'Islam iranico, dalla caduta dell'impero sassanide fino alla rivoluzione islamica odierna.

L'appendice raccoglie una serie di dati geografici e storici: sulle circoscrizioni ecclesiastiche in Iran nel corso dei secoli; sulle relazioni tra Iran e Santa Sede; sulle dinastie iraniane. Quindi riporta una ventina di documenti: da un firmano del 1611, dello shah Abbas, per la costruzione di una chiesa cattolica, al discorso del papa Paolo VI° a una delegazione iraniana venuta a Roma nel 1977.

Il volume è corredato di otto carte geografiche che indicano rispettivamente: le località persiane citate dalla Bibbia; la massima espansione missionaria della Chiesa persiana; l'itinerario della via commerciale della seta, attraverso il territorio persiano; la provincia ecclesiastica di Sultanieh; lo sviluppo cronologico e geografico del Cristianesimo persiano dagli inizi al 1552 (con cinque pagine di didascalie); le missioni cattoliche in Persia, nei secoli XVII°-XVIII°; i villaggi cristiani della zona di Urmiah; le circoscrizioni ecclesiastiche vigenti in Iran a tutto il 1978.

Un indice analitico con glossario costituisce un utile strumento di consultazione.

Concludono il volume cinquantacinque fotografie che illustrano personaggi ed edifici relativi alla trattazione.

L'A. famoso liturgista, anima del rinnovamento liturgico cattolico, è dal 1976 nunzio apostolico in Iran.

Benché proveniente da tutt'altra specializzazione, l'A. si è interessato vivamente al Paese che lo ospita e pur non essendo un orientalista, quindi senza diretto accesso a tutte le fonti di prima mano e occupandosi dell'argomento soltanto da pochi anni, ha tuttavia colto le tappe fondamentali della storia cristiana dell'Iran. Il volume segue infatti le diverse vicende del Cristianesimo persiano: dalla epoca dei martiri, all'epoca di convivenza pacifica con la maggioranza mazdea, in progressiva autonomia amministrativa e teologica da Roma, nemica atavica della Persia. Dopo l'avvento dell'Islam, alla convivenza con i Mazdei succede la convivenza con i Musulmani. E se, prima dell'Islam, la Chiesa persiana si separò dalla Chiesa di Roma, durante l'era islamica instaura invece nuovi contatti e rapporti con Roma. Il modus vivendi con l'Islam è pacifico, benché ogni tanto la pressione sociale e l'astio popolare abbiano rigurgiti incontrollati, come nelle stragi di cristiani all'epoca della

prima guerra mondiale. La fase odierna, della rivoluzione islamica, non ha finora smentito la istituzionale tolleranza islamica nei confronti dei Cristiani.

Delineando, con spirito ecnmenico e con sincera simpatia per il popolo iranico, queste tappe fondamentali del Cristianesimo in Persia, l'A. ha rilevato di preferenza aspetti a lui più noti e familiari. Membro della Congregazione religiosa dei Lazzaristi, operante in Iran dal secolo XVIII°, l'A. ha dato giusto spicco alle figure dei Lazzaristi, Giacomo Emilio SONTAG, ucciso nel 1914 a scopo di rapina e Paolo BEDJAN, grande promotore degli studi siriaci in Occidente. Inoltre, il risultato dei contatti diretti dell'A. con luoghi e persone fa sì che la sua iniziazione alla storia cristiana dello Iran riservi insegnamenti e novità anche per gli specialisti.

V. POGGI S.J.

Bentley LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale. Vol. I: *The School of Valentinus*, (= Studies in the History of Religions, Supplements to *NUMEN* 41). J. Brill, Leiden 1980, pp. XXIV+454.

Le présent volume regroupe autour du valentinisme les quatre sessions plénières et 19 des quelque 80 communications et conférences discutées du 28 au 31 mars 1978 à l'Université de Yale. La richesse de la matière rend malaisée un compte-rendu exhaustif. Les conférences plénières justifient particulièrement le titre général: Redécouverte du gnosticisme. Ce dernier sort définitivement de son isolement ésotérique. De tous côtés les attaches avec la philosophie, les religions, la psychologie et l'art littéraire surgissent, avec Platon, Zoroastre et le Trismégiste comme le rappelle H. CHADWICK, avec la psychologie des profondeurs comme l'évoque G. Quispel en témoignant de l'intérêt extraordinaire que revêtait pour C. G. Jung le codex qui allait porter son nom, avec quel sens de l'expressionisme du destin de l'Homme avec C. COLPE en harmonie avec la tradition indienne ou le roman de Proust à Mann. H. BLOOM enfin, très personnel, dans le prolongement notamment de H. JONAS (présent aux discussions), achève de remettre le gnosticisme de plain-pied avec l'expérience humaine (mais sans doute un chrétien ne pensera-t-il pas que la vision d'un pseudo-Denys soit devenu « a permanent element in Christianity » (p. 64)).

La deuxième partie (p. 73-353) comprend 18 communications avec les discussions touchant le valentinisme. Le platonisme de Valentin est souligné par G. C. STEAD, la distinction entre simonisme syrien et valentinisme égyptien par U. BIANCHI suscite une forte discussion. Quispel souligne le caractère de gnosticisme « étroit » de l'« Apocryphon Iohannis » comme source de Valentin. Il s'appuie notamment sur l'insertion gnostique des *Acta Iohannis*. Point difficile entre tous, car la littérature apocryphe n'est pas moins délicate à dater que celle des gnostiques. R. McL. WILSON résume toutes les hypothèses touchant l'*Evangile de Vérité*, dont M. TARDIEU, s'appuyant sur une étude stylistique de Benoist Standaert, affirme l'authenticité valentinienne (p. 142). R. GREER analyse surtout les deux premiers livres d'Irénée, J. WHITTAKER reprend le thème philosophique de l'auto-génération, M. TARDIEU dans le sillage du volume trop peu cité de H. Lewy, rapproche le système des Oracles Chaldaïques du valentinisme, en soulignant le substrat quasi-scientifique de la représentation du monde en cinq propositions dont chacune recèle sa part sotériologique. La gnose païenne des Oracles n'a qu'un pas à faire, revêtir le christianisme, pour devenir un gnosticisme. On appréciera l'utilisation aussi bien de Bar Haebreus que du florilège manichéen arabe rassemblé par A. Afšār-i Šīrāzī à Téhéran en 1956 (p. 194-237). H. KOESTER étudie les écrits gnostiques comme témoins de la tradition des *Logia*. Elaine PAGELS examine le rapport entre la conception du martyre et les réponses chez les gnostiques et les orthodoxes: que l'affirmation de la Passion réelle du Christ réponde à une nécessité pour justifier les souffrances des martyrs nous paraît assez difficile à admettre. Les gnostiques seuls auraient-ils parlé de la Passion du Christ? N'y aurait-il pas lieu de se représenter le IIe siècle orthodoxe comme moins vide? Cf. Méliton de Sardes par exemple (p. 288). Ajoutons que les apocalypses apocryphes sont moins faciles à dater que les écrits gnostiques. J. FINEMAN traite une assertion de Valentin sur « le Fils comme nom du Père » selon une méthode lacanienne, qui s'éloigne assez de l'histoire et justifie à nouveau le titre général de l'ouvrage. B. ALAND résume en 14 points l'Évangile de Vérité en en justifiant le contenu par l'origine chrétienne. H. Jonas s'oppose au caractère unilatéral de la thèse p. 348.

Une troisième partie constitue des documents de recherches (p. 357-454). J. DILLON expose la descente de l'âme dans le moyen platonisme et la gnose, Dominic J. O'MEARA la création dn monde chez Plotin vis-à-vis de la gnose, William R. SCHOEDEL le monisme dans l'évangile de Vérité, Jean-Daniel KAESTLI la nature du corps de Jésus comme point de divergence entre valentinisme oriental et occidental: corps spirituel chez Théodote, corps psychique dans l'*Elenchus* chez les occidentaux. Cette distinction christologique éclairante est poursuivie jusque dans l'Évangile de Philippe. James F. McCUE atténue les différences entre la gnose de Théodote et celle qui apparaît à travers Irénée. Marguerite HARL poursuit les « mythes » valentiniens dans le langage d'Origène: ce dernier aurait raillé les gnostiques avec le mot « hypothèses » désignant les personnifications gnostiques des entités. André MÉHAT observe le bienfondé de la distinction de Clément d'Alexandrie entre la vraie et la fausse gnose. Enfin, Paul Corby FINNEY, dans un article soigneusement illustré, recense quelques figurations antiques qu'il faut rapprocher de la

gnose, notamment le dieu à tête de coq et aux pieds de serpents dans la mouvance d'Abrasax et de ses isopséphismes.

Quelques intéressantes et profondes que se révèlent les discussions, le lecteur n'aura pas toujours l'impression d'avancer sûrement. Il n'en reste pas moins que la culture se montre aujourd'hui moins cloisonnée et plus sensible aux constantes proprement humaines du phénomène gnostique. On ajoutera que les notes sont au bas des pages, ce qui est toujonrs plus agréable dans ce volume imprimé avec le plus grand soin.

M. van Esbroeck

Lexikon des Mittelalters. Erster Band/Vierte-Zehnte Lieferung; Zweiter Band/ Erste-Zweite Lieferung, *Anchialos-Bordeaux*, Artemis Verlag, München und Zürich 1979-1981, coll. 577-2108 e figg. 10-15; coll. 448.

Chi segue la nostra Rivista avrà già notato che ci siamo occupati di questa enciclopedia in due recensioni (cfr. OCP, 44, 1978, pp. 476-77 e 45, 1979, pp. 448-49). Rimandiamo specialmente alla recensione del 1978 per conoscere, eventualmente una breve esposizione dei criteri e del metodo seguiti nella compilazione di questa grandiosa opera di consultazione, che, avendo già concluso il I° volume col X° fascicolo, ora ha già pubblicato i primi due fascicoli del secondo volume; sicché dalla greca *Anchialos* si balza alla francese *Bordeaux*.

Qui ci limitiamo a rilevare che la Redazione continua a mantenersi, con giustificato rigore, fedele ai principi con cui l'opera è stata concepita e pianificata: collaborazione internazionale degli autori dei singoli lemmi, ampiezza nella scelta delle voci che riguardano non solo personaggi più o meno noti ed importanti nella storia medievale, ma anche toponimi, opere che per valore letterario o scientifico suscitarono nel Medioevo scalpore e restarono famose (cfr. ad es. *Ancrene Riwle*), nomi di famiglie illustri, battaglie memorabili (cfr. ad es. *Andernach, Schlacht bei*), termini giuridici amministrativi o istituzionali tipici, termini di storia dell'arte, di storia della liturgia, di araldica, numismatica, economia, di materie importanti per l'uso fattone nel Medioevo (cfr. *Bernstein*, ambra), di animali per la simbologia che li accompagnava nelle raffigurazioni artistiche o nelle credenze popolari, ecc., per non dire dei codici famosi, come il *Beroldus Codex*, il *Book of Armagh* (Liber Adamachanus), il *Book of Ballymote*, il *Book of Chad*, il *Book of Lindisfarne*, il *Book of Ui Maine* e via di seguito. Se poi si osserva lo spazio notevole conservato per una voce come *Blei* o *Blindheit*, da una parte, e per voci come *Böhmen*, *Boetius*, *Bologna*, dall'altra, si intuisce facilmente che tale larghezza nell'accoglienza delle voci e la densa trattazione di cui sono oggetto, conferiscono a questo *Lexikon* tutti i vantaggi di una enciclopedia universale, sia pure cronologicamente limitata al Medioevo.

Non c'è aspetto della cultura medievale che non vi sia rappresentato, da quello teologico a quello materiale e quotidiano.

La conseguenza è che nessun ramo degli studi medievistici può far a meno di quest'opera, i cui lemmi presentano uno sviluppo ovviamente proporzionato all'importanza oggettiva del tema, del quale, comunque, offrono sempre le nozioni essenziali e una relativa informazione bibliografica.

Alla fine del I° volume si è presentata una serie di aggiunte alla lista delle abbreviazioni delle opere più spesso citate (pagina seguente alle colonne 2107-2108); vi avremmo visto volentieri elencate due collezioni che già avevamo segnalato nella recensione del 1979: gli *Acta Albaniae Veneta*, editi da Giuseppe Valentini fin dal 1967 e giunti al 25° volume, e la *Miscellanea di Storia Italiana*, pubblicata dalla Deputazione di Storia Patria di Torino fin dal 1862 e giunta a varie decine di volumi. I compilatori di numerose voci riguardanti la storia veneziana, albanese, tardobizantina, piemontese e italiana in genere, non potranno fare a meno di queste due collezioni.

Osserviamo inoltre che l'autore della voce *Bolognino*, avrebbe fatto bene a ricordare che spesso nei documenti italiani e latini tale termine numismatico si trova nella forma corrotta: « bollendino » (da *bollendinus*), *bolengenus* e perfino *bonendenus* (vedi s.v. *bolognino*, E. Martimori, *La moneta: vocabolario generale*, Roma 1915). Finalmente, dopo l'articolo su *Bonagratia von Bergamo* (1265 ca-1340), pensiamo che sarebbe stato conveniente aggiungerne un altro su *fra' Bonagrazia da San Giovanni in Persiceto* (1210/20 ca-1283), che nel 1272 fu mandato con altri tre suoi Confratelli da Gregorio X° a Costantinopoli per trattare l'unione ecclesiastica proclamata poi effettivamente durante il II° Concilio di Lione (6 luglio 1274); nel 1279 fu eletto generale dell'Ordine dei Minori; e, fra l'altro, si segnalò per l'energia con cui fece esaminare e poi proibire le teorie filosofiche del noto fra' Pietro di Giovanni Olivi (vedi il nostro articolo *Fra' Bonagrazia di S. Giovanni in Persiceto e il Concilio unionistico di Lione [1274]. Appunti bio-bibliografici*, in « Archivum historiae pontificiae » 13, 1975, pp. 141-206).

C. Capizzi S.J.

Oliver Logan, *Venezia: cultura e società (1470-1790)*, traduz. dall'ingl., Il Veltro Editrice, Roma 1980, pp 482, tav. in bianco e nero e f.t. 32.

L'A. è uno dei non pochi inglesi che continuano la lunga tradizione di occuparsi a vario livello scientifico di Venezia e della sua storia civile e religiosa. In questo volume, opportunamente tradotto in italiano, si sente ormai la mano dello specialista, che vive da anni in contatto diretto con la Città della Laguna e gli immensi materiali conservati nelle sue biblioteche e nei suoi archivi.

Egli, in ultima analisi, mira a sgonfiare il mito di una Venezia frivola ed eternamente festaiola, creato da certe pagine di viaggiatori stranieri a cominciare dal secolo XVI in poi; egli ricorda ad esempio l'*Epître envoyée de Venise à Mme la Duchesse de Ferrare par C. Marot*, il *Voyage en Italie* del MONTAIGNE, e le *Crudities* di T. CORYAT. Tale mito è sopravvissuto a lungo; almeno in certa letteratura.

Il Logan, in undici capitoli scritti con dominio della materia e con disinvoltura stilistica, dimostra quanto di «riduttivo» e di falso ci sia nell'immagine della Venezia avvolta in tale mito.

Le strutture istituzionali e sociali della Serenissima, a cominciare proprio dall'anno in cui subì la gravissima perdita dell'isola greca di Negroponte (Eubea classica), e i rapporti fecondi tra la vita culturale e tecnica della Laguna con quella di Costantinopoli e dei suoi dominî (conquistati nella IV crociata (1204) ed estendentisi dal Mar Nero fino alla Dalmazia e all'Istria senza contare i domini di retroterra (Venezia Euganea, parte della Lombardia e il Friuli) crearono le premesse per una intensa vita pratica di commercio, produzione industriale e guerre in terra ferma e sul mare, che non andò disgiunta da una profonda vita religiosa che ebbe frequenti punte mistiche e contemplative. La vita intellettuale fu vigorosa sia sul piano delle scienze sperimentali che su quelle delle scienze umanistiche, e non è a caso che Venezia nei secc. XV-XVIII fu uno dei maggiori centri editoriali e librari d'Europa, che offriva libri di ogni genere e in varie lingue, compreso il greco.

Questo vigore di vita intellettuale era frutto sia del Rinascimento, che dello scientismo secentesco e settecentesco, a cui fece seguito l'illuminismo d'origine francese, che, ovviamente, non poteva lasciare indifferente la società veneziana abituata da secoli al pluralismo culturale e a tutte le novità forestiere ed esotiche. Era logico che il fervore della vita intellettuale fosse accompagnato dal fenomeno dell'arte, per cui Venezia divenne, con Firenze e Roma, una delle città-guida dell'Italia prenapoleonica. A Venezia, come s'indugia a descrivere e documentare il Logan, abbiamo dei «teorici» dell'arte, che fanno propaganda a favore dell'artista e pongono le premesse di uno dei mecenatismi più rinomati d'Europa, che si esprime in un collezionismo più o meno di buon gusto, ma soprattutto nella commissione di opere architettoniche sacre e profane (chiese, ville, palazzi cittadini...) e di pitture, che diedero modo a Venezia di rendersi famosissima per artisti come il Palladio, Tiziano, il Tintoretto, il Veronese, ecc., la cui opera esercitò vasti influssi su tutta l'Europa. Il colorismo veneziano passò alla storia.

Un'arte in cui Venezia eccelse e fece scuola fin dai primi del Cinquecento, fu quella della musica e del teatro: superfluo ricordare musicisti come il Vivaldi o commediografi come il Goldoni; ma non è superfluo ricordare che anche tale arte ebbe un suo mecenatismo generoso presso gli aristocratici laici come pure presso le grandi istituzioni religiose (conventi, monasteri, confraternite...) o civili («scuole» delle varie nazionalità). Tale mecenatismo ha impressionato tanto il Logan che ha voluto compilare in appendice una lista documentata di circa 82 nomi di persona appartenenti pure alla più alta e nota aristocrazia veneziana: Barbarigo, Bembo, Contarini, Cornaro, Dolfin, Emo, Erizzo, Grimani, Gritti, Loredan, Mocenigo, Pisani, Rangone, Ruzzini, Vendramin, Venier, ecc.

Sotto l'aspetto dell'orientalistica cristiana, il libro offre elementi storici specialmente indiretti e marginali, ma comunque necessari per comprendere una Repubblica e una società così complessa ed ammirata quale fu quella veneziana, prima che ricevesse il colpo brutale con cui Napoleone nel Trattato di Campoformio l'uccise cedendola, per qualche anno, all'Austria in cambio della Lombardia. Una delle contraddizioni più flagranti del Congresso di Vienna fu proprio l'aver negato la risurrezione della Repubblica di Venezia in Stato indipendente, nonostante il principio sbandierato dal Talleyrand, secondo cui si doveva ritornare allo «status quo ante» esistente prima della Rivoluzione francese, e come effettivamente avvenne nella stragrande maggioranza dei casi. Le conseguenze di quell'ingiustizia politica non tardarono a farsi sentire.

C. CAPIZZI S.J.

Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλῆς (TSIRPANLIS), *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές του* (1576-1700), Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ (= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32), Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν μελετῶν), Θεσσαλλονίκη 1980, pp. 935, 12 plates, 3 geographic maps.

The author, who through his numerous articles on the Greek College and related topics has earned the reputation of an expert, has provided us in this bulky volume with the final results of his long research.

The initial part (pp. 25-245) deals with general and panoramic problems of the College and studies the "works and days" of all the students. It examines the motives and the circumstances of the foundation of the College, the influence the different administrators had on the College, the structure of studies there and in the Roman College, examinations, doctorate, profession of faith, and oaths. Attention is focused on academic life, on instruction in the different classes. Religious formation is barely touched on, partly because this aspect, as is natural, has left only small traces in the sources.

The preserved lists of catalogues of the students are then studied. The author corrects and supplements them on the basis of documentary evidence and printed works.

In the last section of the first part this material is interpreted and classified to give statistics on the students according to nationality, place of origin, and activity after they left Rome.

The chief merit of the book is the series of 690 students listed chronologically according to the date of entrance to the College. Each entry contains a biographical sketch with bibliographical data, both based on careful research (pp. 249-708).

The author tends to comprehensiveness, not only in the notices, but also in the bibliography and would like to have the last word on each entry (cf. p. 20). This cannot be easily achieved, given the vastness of heterogenous sources dispersed in various archives and libraries.

No full bibliography is expected on the rich activity of Pantaleon Ligaridis (No 352), though no serious book or article on his stay in Rome or on his contacts with the Propaganda should be neglected. It would have been useful to quote: Evg. ŠMURLO, *Paisij Ligarid v Rime i na grečeskom Vostoke*, in: *Trudy V-go s'ezda russkich akademičeskich organizacij za granicej*, č. I, Sofija 1932, 531-588, with Latin and Italian texts from the Roman archives with commentary. The entry on Palladio Rogovskij (No 658) should be slightly modified at least on the basis of two articles: Evg. ŠMURLO, *Russkie katoliki konca XVII veka*, in: *Zapiski russkogo naučnogo Instituta v Belgrade*, vyp. 3, Belgrad 1931; also: A. FLOROVSKÝ, *Palladij Rogovskij*, in: *Zeitschrift für Osteuropäische Geschichte*, VIII (1934), 161-188.

Details can be added to some biographical sketches. Deacon David Papadimu (Papechio) (No 444) was dismissed from the College at the beginning of 1651. See the letter of Rector Gabriele Beati, dated 20 December 1650: APF, SOCG 365, f. 714 and 694rv.

Nicolò Marmatulo (No 298) after having completed his studies in the College, stayed on in Rome in his office of Greek deacon at the papal Mass. He was provided with 18 scudi a month, which sum he continued to receive for 23 years: ARSJ, Rom. 160, I, f. 90.

According to the testimony of Rector Ottavio Massa Vernino Constantio (No 468) was Alexander Constantio's (No 416) younger brother: ARSJ, Rom 160, I, 70v.

The merits of the work are equally evident when the author deals with Ruthenian students. He brings in pertinent literature, he utilizes the sources edited by the Ukrainian Basilians in Rome, his transliteration of Ruthenian names is consistent. Only a few objections could be raised: there is no reason to call Mukačiv (Mukačevo) and other places of the Zakarpats'ka oblast', today a part of the Soviet Union, by Hungarian names.

The Ruthenian Basilians sometimes attended courses in several papal seminaries successively. Many found hospitality in Prague and many more in Olomouc, where they attended classes in the Jesuit universities. Only fragments of the official records survived, but they were carefully gathered and annotated by A. V. FLOROVSKÝ, *Čeští jesuité na Rusi*, Praha 1941, pp. 3-107. Tsirpanlis has not made use of them. The Ruthenian alumni of the Greek College who studied also in Prague were: Raphael Korsak (No 341), Philip Borovyk (No 405), Josaphat Isakovyč (No 406), Peter Kamins'kyj (No 578), Simeon Kozioł (No 583) and Polykarp Fylypovyč (No 629). The last was not also called Boburkevyč, as the author suggests. Abraham Borkurkevyč was a companion of Fylypovyč in Prague from 1680 to 1684. He continued to study in Prague until 1689. The confusion in names in the letters of the Propaganda (WELYKYJ, *Litterae*, II, 141-142) is probably due to an error of the Secretary.

Of the Ruthenian students in the Greek College the following studied also in Olomouc: Benedict Michnevyč (No 555), Eustach Wienczyk (No 566), Leo Zalens'kyj (No 591) Jakiv Kizykovs'kyj (No 652), and Herman Kozačenko (No 683). Sometimes Florovský adds other details concerning the students: the years of their stay in Prague or in Olomouc, familiarity with languages, and other indications.

The book is a valuable contribution to our knowledge of Greek religious and cultural life in the seventeenth century. A few general criticisms can be raised, however. The term "Vatican policy", as already used in the subtitle, however popular in journalism, is not correct in a historical study. The activity of the papacy comes from the Holy See. For our ecumenical times the book lacks a proper approach to divergences between East and West and even the mutual appreciation found in the 17th century, examples of which the author gives.

J. KRAJCAR S.J.

Liturgica

Johann VON GARDNER, *Russian Church Singing*, vol. 1: *Orthodox Worship and Hymnography*, trans. Vladimir MOROSAN, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 1980, pp. 146.

This work is a translation of the first volume of Gardner's *Bogoslužebnoe penie Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi* (Jordanville N.Y. 1978), with the inclusion of some new material from the German translation (*System und Wesen des russischen Kirchengesangs*, Wiesbaden 1978), and with new explanatory notes for the English-speaking reader.

Without doubt this handy little work will become a standard introduction to Russian liturgical chant: its origins, development, and contemporary forms. Chapters 3 and 4 seem a fine introduction to the nature and history of Russian Church singing, though one could wish for a more nuanced approach to occasional generalizations. For example, in affirming (pp. 21, 23) the traditional Orthodox rejection of all musical instruments, G. leaves the unwary reader with the impression that this prohibition is still universally observed. Furthermore, in citing the Fathers in support of this prohibition (p. 22) G. could have added that many Fathers were against *all* music in the liturgy, and much of the baroque choral polyphony in modern

Russian Orthodox Church singing would surely have fallen under their ban!

But the basic problem of the book is that one cannot write about forms of liturgical singing apart from liturgical history, and G's work is weak in this area. He gives an accurate and useful description of contemporary usage, but from an historical point of view his terminology is confused. To begin with, he uses (p. 30) the outdated terms "liturgy of the catechumens" and "liturgy of the faithful" which modern scholarship ha rejected as inadequate to describe the actual divisions of the liturgy: the so-called "liturgy of the catechumens" is not just for catechumens but for all members of the community, faithful included. Further, as J. Mateos has shown (*La psalmodie dans le rite byzantin*, POC 15, 1965, 107-126; reprinted in OCA 191, 7-26) *antiphonal* and *responsorial* psalmody are the two traditional forms of cathedral (i.e. non-monastic) psalmody. Hence G's inclusion of *litanies* under the heading of responsorial singing may be justified *etymologically*, but makes no sense in the light of the traditional *liturgical* meaning of responsorial. And to say (p. 49) that "the performance of the prokeimenon represents a combination of antiphonal and responsorial styles" simply compounds the confusion, because G. does not carefully distinguish the pure, traditional *forms* of psalmody from their confounding in the way they are sometimes *executed* today.

Similarly, G's discussion of the meaning of antiphonal chant (pp. 31-32, 48) should be revised on the basis of Mateos' study (*loc. cit.*). The term ἀντιφωνεῖν means to respond alternately, but this nomenclature has a history, and its traditional meaning in Byzantine iturgical singing is technical and hence restricted. Antiphonal chant is not any alternating chant between two choirs, but rather two choirs responding alternately, with a refrain (antiphon, troparion), not to each other, but to a soloist(s) chanting the verses of a psalm.

One can also question the propriety of calling *diodia* and *triodia* "partial kanons" (p. 43). Until the history of Byzantine matins is further clarified, it will remain a more than respectable hypothesis that the nine odes were originally spread throughout the week, three each day, two fixed and one variable, except for Sunday (J. MATEOS, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, POC 11, 1961, p. 15). Also, ἐξαποστειλάριον does not refer to the singer "sent out" from the choir, but to Christ sending out His divine light upon the sin-darkened world (*ibid.* p. 39, and SYMEON OF THESSALONIKA, PG 155, 572).

The main problem is that G's broad acquaintance with the literature concerning Russian Church music is not matched by a knowledge of contemporary writing on Byzantine liturgy. True, his book is on music, not liturgy, and one cannot be at home in all fields. Bnt G. is writing about *liturgical* music, and for that, a better acquaintance with the results of contemporary liturgical scholarship would be desirable.

R. TAFT S.J.

Mysterion. Nella celebrazione del Mistero di Cristo, la vita della Chiesa. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore MARSILI (= Quaderni di *Rivista liturgica*, nuova serie n. 5) Elle Di Ci Editrice, Leumann (Torino) 1981, pp. XL+670.

For the numerous liturgists throughout the world who received their degrees at S. Anselmo, Salvatore Marsili O.S.B. needs no introduction. Marsili was one of the founders of the Pontifical Liturgical Institute of S. Anselmo, its first director (1961-1972), and has occupied the chair of liturgical theology there from the beginning. The intensity of his scientific activity can be seen in the brief introductory *vita*, and even more in the 228 entries of his bibliography.

The present series of essays does honor not only to Abbot Marsili, but also to the Italian liturgical establishment. The spread of the liturgical movement in the Italian Church can be seen in the variety of institutions listed by the various authors as place of their professional activity: regional liturgical and catechetical centers, monasteries and religious houses, diocesan and regional seminaries and religious scholasticates. All the essays are in Italian, and even Burkhard NEUNHEUSER, the only non-Italian author represented, had Italy and S. Anselmo as his adopted home for years.

The volume is a huge one, with twenty-six essays divided into three sections: I. Themes of Liturgical Theology; II. Theology and Pastoral Liturgy; III. Studies on Liturgy in Italy. In this third section, G. PENCO's too brief study of Benedictine influence on the liturgical movement in Italy is a needed reminder to transalpines and transatlantics that the liturgical movement is not something that happened in France, Belgium, and Germany, before emigrating to the New World. And the final essay in which F. DELL'ORO and B. BAROFFIO present and edit an 11th century Italian monastic *Ordo missae* is one more proof of the enormous richness of local liturgical rites and usages in Italy prior to the definitive liturgical unification in the West.

The pastoral section has articles on active participation, on silence as a positive liturgical action, on the problems of translating liturgical texts, etc. E. COSTA has some trenchant comments on the place of instrumental music in the liturgy. He points out quite rightly that objections against its misuse are applicable to the misuse of *any* liturgical component. Word can become verbalism, rite can become ritualism, ministry can become clericalism... And I found especially encouraging the essay of Maria Luisa PETRAZZINI (the only woman represented in the volume) and G. SOBRERO on the Liturgy of the Hours. In Italy, as at Notre Dame University in the U.S. and in certain circles in Germany and elsewhere, there is a renewed interest in the Hours becoming *really* liturgy, the prayer of the Christian community, and not just nominalistically liturgy (i.e. liturgy by definition, because someone says it is, regardless of the facts). The essay stresses the centrality of the paschal mystery

as the heart of the office, not just of the eucharist; the necessity for selection and adaptation of elements from the official books; the need for silence and ceremonial... In short, the great liberty that the new official Directory for monastic celebration of the Hours (*Thesaurus liturgiae horarum monasticae*, Rome 1977) allows monks must *a fortiori* be normative for the cathedral usage. The role of Abbot Marsili in fostering this openness is indicated in P. VISENTIN's essay on the *Thesaurus*.

Most interesting, too, is C. VAGAGGINI's history and evaluation of the curious phrase in the new *Ordo confirmationis* of 1971: "*per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione*". The study is not only revealing for the history of the new rite, but also provides an instance of the Latin Church's embarrassment when faced with the problem of what to do with its questionable medieval innovations in sacramental practice.

In the theological section one finds essays on the perennial problems of the relation between liturgy and Christian life, between liturgy and faith (*lex orandi, lex credendi*), between liturgy and Church, between liturgy and the mystery that is Christ. Space limitations preclude mention of all the essays, but the selection of some over others for brief comment does not imply a negative judgement on those omitted. For this is indeed a rich feast. The vigor and openness, the love for the liturgy, the keen sense of its history and its relation to community and Church we see in these essays are all part of the Benedictine liturgical heritage to which Abbot Marsili has contributed for so many years. We are all in his debt. *Ad multos annos*.

R. TAFT S.J.

MATTEO DI EFESO, *L'Ekphrasis per la festa di Pasqua*, testo critico, introduzione e trascrizione a cura di Adriana PIGNANI, a cura del Centro Bibliotecario, Portici, 1981, pp. 76.

Nel 1901 l'illustre studioso tedesco Max Treu, scoprendo la figura di Matteo di Efeso, studiò il ms. *Vindob. theol. gr. 174* in cui figura tra l'altro questa *Ekfrasis*. Ne negò tuttavia la paternità per una serie di problemi filologico-esegetici, attribuendola ad un anonimo autore del sec. XII. Le recenti ricerche (1972) e la paziente ricostruzione della vita di Matteo ad opera del prof. St. Kurusis hanno invece rinvigorita la tesi dell'attribuzione dell'operetta all'Efesino.

L'A. fornendo un'edizione critica dell'operetta in questione, rileva, tra l'altro, la povertà della lingua, ma, sulla scia di diversi studiosi, sostiene che l'autentico valore di questa *Ekfrasis* sta nei contenuti, nella sua importanza documentaria. Essa, infatti, è fonte che fornisce una innumerevole quantità di dati sulle usanze popolari, sulle pratiche di pietà in preparazione alla notte di Pasqua, sulla giornata della Resurrezione e sui giorni seguenti.

La narrazione compone a vive tinte una serie di quadretti in cui si sente il popolo. L'uguaglianza fra tutti gli uomini nei confronti della Resurrezione è, poi, il motivo ricorrente.

L'A. pensa che la stesura dell'operetta sia stata occasionata dal ritorno di Matteo a Filadelfia in qualità di Chartophylax (1321-23), allorchè avvenne la riconciliazione con il metropolita Theoleptos.

Dopo aver per sommi capi esposto il contenuto di questo volumetto, ci si permetta qualche osservazione.

Forse sarebbe stato opportuno tratteggiare a larghe linee la vita di Matteo ed inquadrare quest'operetta nella sua produzione. Ciò avrebbe aiutato i Lettori. Certo avrebbe giovato dividere il testo dell'*Ekfrasis* in brevi paragrafi aggiungendoci la traduzione a fronte. L'*Ekfrasis* in questione non potrebbe essere stata realmente occasionata dalla lettura dell'opera dell'autore pagano (non identificato) menzionato all'inizio dell'operetta? Se il racconto è imperniato su una serie di Ufficiature pasquali, ebbene, dobbiamo rilevare la mancanza di rinvii a libri liturgici quali il *Triodhion*, il *Pentikostarion*, il *Rituale* (p. es. quello del Goar). Se l'A. avesse dato uno sguardo a tali libri avrebbe potuto evidenziare p. es. il *Mesonyktikon* con la Benedizione e la distribuzione del fuoco, quindi la fiaccolata; l'uscita dalla chiesa per la cerimonia di Cristo davanti alle porte dell'inferno, ispirata al Vangelo di Nicodemo; e, poi, il Mattutino di Pasqua, quella « melodia con i toni dell'inno del trionfo » (v. 200). Altrettanto si dica per la benedizione del banchetto offerto dall'imperatore (v. 342 ss.). Tutto questo avrebbe indotto a fare una distinzione fra usanze popolari, usanze popolari liturgiche comuni, usanze locali e avrebbe fatto comprendere a pieno quella frase che altrimenti rimane un po' misteriosa: « ci comportiamo così non in una sola città o due o dieci o cento, ma in ogni città di tutta l'ecumene » (v. 138-9). Molte frasi riprese dalle ufficiature avrebbero potuto fare da guida. Uno sguardo, infine, ai racconti di pellegrini e di viaggiatori avrebbe potuto offrire spunti di interpretazioni.

Certo un commentario sistematico e approfondito avrebbe evidenziato la ricchezza di quest'operetta di Matteo di Efeso.

G. PASSARELLI

Gaetano PASSARELLI, *Macario Crisocefalo* (1300-1382), *L'omelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia* (= OCA 210) Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1980, pp. 118.

In primo luogo desidero porre in rilievo i quattro pregi principali di quest'opera: 1) la ricostruzione meticolosa della vita di Macario

e la sistemazione cronologica delle sue opere; 2) lo studio sistematico di codici contenenti le omelie, l'esame approfondito della grafia di Macario per l'esame di attribuzioni di codici autografi; 3) lo studio architettonico e pittorico della Basilica di Filadelfia; 4) l'edizione, la tradnzione, l'analisi stilistica e teologica dell'Omelia.

Il volume mira ad una poliedricità di elementi che devono convergere su *un personaggio*, attraverso cui esaminare il periodo storico, su *un'opera*, per dare uno sguardo ad una delle forme di teologia, di erudizione e di letteratura dell'epoca, e su *un monumento*, che riflette nella ricostruzione del programma iconografico l'esigenza di un periodo dell'Arte bizantina. Questa convergenza di diverse discipline costituisce l'elemento forse più interessante del volume.

A questo giudizio generale aggiungiamo alcune riflessioni di un teologo che si chieda quale utilità possa avere l'opera per il suo campo. Da questa parte non vi sono delle grandi novità.

Macario è un buon conoscitore dei Padri antichi, difensore della loro dottrina, noto per la sua prudenza e moderazione nelle discussioni palamitiche. Inoltre l'argomento della Omelia in questione: la difesa del culto delle Sacre immagini — sembra essere un tema che, al tempo dell'autore, avesse poca attualità.

A cosa poteva servire l'omelia che combatte gli avversari trapassati, se non a mostrare il brio dell'oratore?

Eppure, quando leggiamo il testo, vi sono parecchi elementi da rilevare. L'autore stesso vi ha trovato un'occasione per un breve studio archeologico sulla basilica di S. Giovanni di Filadelfia, probabilmente fatta dipingere da Macario. Alcune parole citate nell'omelia possono fornire un elenco particolareggiato ed avere sostanzialmente un riscontro nel programma iconografico che Macario stesso aveva fatto dipingere sulle pareti della chiesa di S. Giovanni.

Ma anche un teologo troverà interessante l'omelia.

Gli autori bizantini sapevano comporre florilegi e riassunti dei testi patristici, ma talvolta in maniera assai meccanica. Il riassunto della dottrina sulle sacre immagini che presenta Macario, è opera di un vero maestro: procede in modo logico, coglie gli elementi essenziali della dottrina usando, per lo più, le parole stesse dei padri (ed è qui da notare il merito dell'autore che cerca sempre di identificare le citazioni implicite). Un tale riassunto arricchirà ogni teologo anche oggi.

Ma, forse, al tempo dell'autore stesso l'argomento ebbe più attnalità di quanto possa sembrare. Macario partecipava alle discussioni palamitiche e non fu avversario del movimento. Però dimostrò, su alcuni punti, la sua disapprovazione. Non si potrebbe vedere in una omelia, preparata con tanta diligenza, una implicita presa di posizione? Gli esicasti cercavano di scorgere le energie divine. Macario insiste molto sulla distinzione tradizionale fra ciò che vediamo e ciò che adoriamo. Ciò che vediamo è umano, ciò che è divino lo adoriamo nella fede. Il famoso testo di Niceforo difende una specie di iconoclasmo interiore: la fuga da ogni immagine interiore. Non entra forse in questa polemica l'affermazione tanto sottolineata sulla necessità di partire dai simboli per venerare Dio? Queste sono affermazioni che bisognerebbe anche verificare, ma che ci persuadono del valore teologico del testo presentato dal giovane professore.

T. Špidlík

Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt.* 2., überarbeitete und erweiterte Anflage, mit neuen Untersuchungen zur ältesten liturgischen Überlieferung und ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit (= "Sophia": Quellen östlicher Theologie, Bd. 5), Paulinus-Verlag, Trier 1980, pp. xiv+91*+241.

There are those who approach Eastern liturgy with scholarly background and method, yet fail to comprehend or appreciate the spirit of that worship, the elusive ethos of the Christian East. For others, the opposite is true. Thongh they may have imbibed the tradition with their mother's milk, inadequacies in historical knowledge or scientific objectivity vitiate much of their work. H.-J. Schulz is an exception on both counts. Not only are his scholarly credentials impeccable; he has also penetrated to the heart of the mystery.

More perhaps than in any other tradition, Byzantine liturgy equals more than the sum of its component parts, says more than what its texts affirm. It has a *Symbolgestalt*, an *Erscheinungsbild* to use S's felicitous terms, that goes beyond the verbal or the notional to create a transcendent vision characteristic of the Byzantine spiritual world. To this vision there is no better guide than Schulz. He is easily the best interpreter of Byzantine liturgical theology writing today.

The contents of the first edition (1964) of this book, still the *Hauptteil* of this second edition, were described precisely in the original title: *Die byzantinische Liturgie: vom Werden ihrer Symbolgestalt.* Not only its symbolic form, but how that structure and its interpretation evolved in response to the cultural and spiritual forces of each age, are traced with historical vision and spiritual insight through a profoundly knowledgeable and sympathetic — i.e. truly ecumenical — unfolding of the teaching of the major Byzantine liturgical commentators: Maximus Confessor, Germanus, the *Protheoria*, Nicholas Cabasilas, Symeon of Thessalonika.

We have become accustomed to treating medieval liturgical commentaries with a certain disdain, as mere fanciful allegory. S's study does us the great service of rehabilitating this literary genre. One must not be put off by the similarity of method between the Byzantine commentaries and medieval Latin mass-allegories. In the Byzantine liturgy the very evolution of the rite is inseparably linked

to a symbolic method of interpretation which, though perhaps not always felicitous, is in no way *extrinsic* to the structure and meaning of the rites, as are the Latin allegories from Amalar on. Furthermore, these commentaries are still a living part of Eastern liturgical theology and cannot be ignored, though they must of course be complemented by a genetic understanding of the rites based on contemporary historical scholarship.

Also noteworthy is the role assigned to the church building and especially to the developing iconographic program of the Middle Byzantine church as a source of Byzantine liturgical theology. In no tradition is liturgical space so integral to the liturgy as in the Byzantine, and in no tradition has liturgical iconography had such influence. The whole period of struggle with iconoclasm (726-843) was a watershed for the development of Byzantine thought in the period after the golden age of Justinian, and S's mastery of all this material and its precise place within the broader context of Byzantine liturgical history and theology is apparent in this synthesis.

Since the appearance of the first edition in 1964, however, the isolation in which S's book then found itself has been definitively ended by a series of major scholarly monographs on several aspects of the Byzantine eucharist: its manuscripts, its setting, its history, its commentaries. The new edition reflects especially the influence of the work of G. WAGNER on the Chrysostom anaphora (LQF 59), of J. MATEOS (OCA 165, 166, 191) and the present reviewer (OCA 200) on the historical development of the Byzantine eucharist, and of R. BORNERT on the commentaries (AOC 9). Indeed, both Bornert's and Schulz's books must henceforth be read as companion volumes. The former deals masterfully with all questions of text, dating, authenticity, themes and method and their provenance, literary genre and its place within the broader realm of theological culture and literature. The latter exposes fully the contents of the commentaries, their theology, and the growth of the total tradition within the context of Byzantine theology.

Much of S's new introduction on pp. 1*-91* is taken up with incorporating this new material as well as the research of A. JACOB on the manuscript tradition and F. VAN DE PAVERD (OCA 187) on the Chrysostom documents. S. could perhaps have highlighted also, if only for purposes of information, the importance of G. WINKLER's work on the intercessions (OCP 1970-71), and that of Thomas MATHEWS and Christine STRUBE (who is not even mentioned in the new bibliography) on the churches of Constantinople. While on the subject of bibliography, one can also note the absence of: H. KÄHLER, *Die Hagia Sophia* (Berlin 1967); M. LOT-BORODINE, *Nicolaus Cabasilas* (Paris 1967); W. VÖLKER, *Die Sakramentenmystik von Nikolaus Kabasilas* (Wiesbaden 1977). It is true that the latter two works deal more with CABASILAS' *Life in Christ* than with his commentary on the eucharist — but then so does GAß's much older (1899) study which S. does include in the bibliography.

Apart from new studies on the liturgy, much has happened in the world of pastoral liturgy and ecumenism since Vatican II closed shortly after the appearance of the first edition. It is especially this latter concern that is emphasized in the new subtitle: *Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*. The Byzantine liturgical tradition still mirrors the dogmatic heritage of the first millenium, and it is in such a mirror that many later developments in both East and West will have to be tested. For the East, "Orthodoxy" also means "right worshipping", a concept somewhat akin to the Latin adage *ut legem credendi lex statuat supplicandi*. Schulz himself is one of the major Catholic contributors to an ecumenical dialogue that takes liturgy as its point of departure, a starting point congenial to both communions as is evidenced by the decision to begin the new Orthodox-Catholic dialogue with a discussion of the sacramental life of the two Churches.

After outlining the theological and ecumenical significance of liturgy as *Glaubenszeugnis*, an expression of the faith-life of living communities and, hence, as source of theology, S. exposes the direct continuity of the theology of the Byzantine anaphoras with the theology of the earliest eucharistic tradition (Justin and Hippolytus). This material is expressed more fully (and in my opinion more clearly) in S's excellent little book *Ökumenische Glaubenseinheit aus liturgischer Überlieferung* (Paderborn 1976). S. evidently considers the Basil anaphora older than the Chrysostom — an opinion I would question at least with regard to the Urform of Chrysostom, which, I think, betrays a more primitive structure. But the dust has not yet settled on my own thinking in this matter.

In the context of this discussion S. makes some interesting comments on the theology of the procession of the Holy Spirit (in regard to which one should note another lacuna in the bibliography: J. H. MCKENNA, *Eucharist and Holy Spirit*, Alcuin Club Collections no. 57, 1975). S's research also brings to light interesting data concerning the Byzantine theology of the eucharistic offering, which stresses the sacrificial presence of Christ rather than the offering of gifts by God's People as the basis of the eucharistic celebration.

The original text and present *Hauptteil* remains largely unaltered, except for minor changes on a few pages (listed on p. 8* note 16), mostly the suppression of statements affirming the shift of the prothesis rite from before the anaphora to its present position before the liturgy. In this regard, S. is incorrect in attributing the successful refutation of this theory also to Mateos (p. 70* note 171). Whatever merit there is in definitively laying to rest that widely held misconception is due to the present reviewer alone.

The great strength of this *Hauptteil* is S's masterful grasp of the interplay between liturgical development and the unfolding of dogma on the one hand, and on the other, between liturgical development and liturgical understanding (which are not at all the same thing). The same mastery is seen in the lengthy new introduction. Impor-

tant for contemporary eucharistic nnderstanding are the subtle shifts S. indicates as *Zeichen* become *Bilder*, and the liturgical sign moves from symbolism to representation. The importance of the Seventh Ecumenical Council (Nicea II), the "Council of Orthodoxy" against the inconoclasts in 787, is rightly highlighted by S. And I found especially insightful the discussion (79*-86*) of the influence of a representational understanding of the liturgy on iconodule theology during the second phase of iconoclasm (815-843), and the relation between the best in Byzantine icon theology and liturgical understanding. As S. noted already in the first edition, an excessively realistic representational view of liturgy spills over into the crude historicism of medieval eucharistic piety in East as well as West. While the West was having its bleeding hosts and other eucharistic wonders, the East had its visions of the Infant Jesns bleeding on the discos as sacrificial lamb (pp. 116, 177). It is the serene ecumenical objectivity of all S's writings that permits him to put the finger on this and other less than laudable aspects of the Byzantine litnrgical vision at certain points of its history. One who always seeks to understand, sympathize, agree, rather than find fault, is then free to criticize when necessary without laying oneself open to the charge of prejudice.

Future editions will have to take account of the recent study of B. Croke (Byz 51, 1981, 127ff) which dates the liturgical Trisagion at Constantinople as early as a λιτή occasioned by the earthquake of 438-439. And the opinion of J. Darrouzès in favor of pushing the date of the *Protheoria* forward to 1085-1095 cannot be ignored (REByz 32, 1974, 199-203).

This is an excellent book, the only one I would unreservedly recommend to those who seek a thorough, profound, and nuanced discussion of the growth and meaning of the Byzantine Divine Liturgy within the total context of Byzantine cultural history. It is indeed a *Liturgie in der byzantinischen Geistesgeschichte*, to paraphrase the title of A. Mayer's fascinating series of essays that attempted to do something similar for the West.

Few books on Byzantine liturgy have merited pangs of jealousy from the present reviewer. This is one of them. When I read the first edition, I wished I had written it myself. Reading this new edition only confirms the rightness of that initial judgement. There is no better explanation of the symbolic structure of the Byzantine Divine Liturgy, how it got that way, and what it all meant to those that created it. So it is puzzling that in an age when staggering numbers of theological works of much less value are translated into French, English, Italian, this book has so far been ignored by the translators. Let us hope a different fate awaits this new edition.

R. Taft S.J.

Patristica

Bernard Barc (édité par) *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, (= Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section « Études », 1) Les presses de l'Université Laval et Les Éditions Peeters, Québec-Louvain, 1981, pp. XII+462.

Du 22 au 25 août 1978 se sont réunis à Québec au Laboratoire d'histoire religieuse vingt-quatre spécialistes des fameux codex coptes gnostiques. Introduites par Jacques-E. Ménard, les études se sont distribuées en relations 1) sur l'histoire de la découverte et les aventures de la restauration, si longue et si surprenante, par James M. Robinson et Robert McL. Wilson, 2) snr les rapports entre le gnosticisme et les courants religieux des premiers siècles, éléments païens traités par Torgny Säve-Söderbergh, l'attitude de la gnose envers le judaïsme par Karl Wolfgang Tröger, enfin les « opposants » dénoncés dans le Nouveau Testament, et leurs relations à la gnose par Frederick Wisse, et 3) sur la Mythologie gnostique avec deux fort intéressantes contributions de Bernard Barc sur Samaël-Saklas-Yaldabaoth, et sur la chair céleste du Christ par Michel Tardieu: « Comme à travers un tuyau ». Ensuite, les articles sont distribués dans l'ordre des codices, avec seize contributions (p. 181-462). Donald Rouleau étudié les paraboles du royaume dans l'Epître apocryphe de Jacques, Bentley Layton la conception gnostiqne de la résurrection dans le traité du même nom, en rejettant l'interprétation catholique qui avait été proposée. Gilles Quispel se remet à l'étnde de l'Evangile de Thomas: après un rappel des positions déjà anciennes, il dresse un précieux catalogne de parallèles, en essayant de retracer le genre littéraire gnomologique aux alentours du IIe siècle. Catherine Trautmann donne une brève note sur le mariage et la parenté dans l'*Évangile de Philippe*. Raymond Kuntzmann traîte le problème du jumeau reconnu dans le *Livre de Thomas l'Athlète*, Françoise Morard sonde le fond juif de l'*Apocalypse d'Adam*, Yves Haas jette un pont entre la conception du renoncement dans les Apophtegmes, dans les *Acta Petri* et celle qui apparaît dans la *Pistis Sophia*. Il en résulte un idéal de renoncement déjà au IIe siècle. Jean-Pierre Mahé compare le *Discours Parfait* et ses parallèles, l'*Asclepius* latin et le *Logos Teleios* connu de Lactance. Il tente de préciser les raisons qui ont provoqué l'insertion de l'apocalypse de l'*Asclepios* dans le discours Parfait, au mépris de sa signification première. C'est un des avatars du mythe voyageur des spéculations millénaristes. Michel Roberge situe le rôle du *Noûs* dans la *Paraphrase de Sem*. Ce traité a dérouté les commentateurs par sa difficulté et son caractère désordonné. M.R. dégage une structure très cohérente sous le déferlement des images de 1,16b à 7,11-30. Louis Painchaud repère dans le *Deuxième Traité du Grand Seth* la polémique anti-ecclésiale, où l'interprétation de la Passion occupe une place centrale. Il situe

l'ouvrage comme un appel à une communauté gnostique chrétienne dont l'unité n'est pas faite. Yvonne JANSSENS compare les Leçons de *Silvanos* et les logia d'Antoine et de Pachôme. Paul CLAUDE fait ressortir la structure des Trois Stèles de Seth, à partir des discours en *Je*, en *Tu* ou en *Nous*. Il distingue finalement trois sources: un fonds primitif, une insertion liturgique, et une source en *Je*. La troisième Stèle n'a pas a être rejetée sur la seule base de la critique interne. Maddalena SCOPELLO caractérise les personnages de Youel et Barbelo dans *L'Allogène*. Le milieu est ici celui des spéculations ésotériques juives. Paul-Hubert POIRIER confronte les versions grecque, latine, copte et syriaque des sentences de Sextus, et démontre sur quelques exemples que le modèle grec du texte copte était plus complet que tout ce qui nous en reste aujourd'hui. Anne PASQUIER dresse un tableau logique des relations entre image et nature dans l'eschatologie de *L'évangile selon Marie*. En Appendice, Jean-Pierre MAHÉ revient sur le Discours Parfait, dont il démontre la cohérence rédactionnelle, même si la version latine a mieux respecté la succession des développements que lui présentait son modèle grec (p. 405-434).

Dans ce volume si riche, on ne peut manquer d'être frappé par l'étude de M. TARDIEU sur l'exhaustivité des moyens d'expressions de la naissance virginale de Marie: non seulement il démontre que l'expression « à travers un tuyau », dont il a repéré 27 témoignages patristiques, n'est pas d'origine chrétienne, et sert à la représentation de la pénétration de l'âme dans la formation de l'embryon, à divers stages, mais encore il montre que les nestoriens l'ont reprochée aux monophysites. Page très éclairante pour l'histoire de la christologie. De même les listes des douze et des sept par M. Barc (p. 149-150) contribuent-elles à comprendre les insertions mutuelles des systèmes gnostiques.

D'une manière générale, ce livre se caractérise par un effort plus grand de faire sortir le sens du texte avant de jeter les ponts vers le comparatisme. Pourvu d'excellents index (p. 435-462), le volume est bien digne de la collection bilingue dans laquelle il s'insère sous la rubrique « Études ».

M. van ESBROECK

ROMANO IL MELODE, *Inni*, Introduzione, traduzione e note a cura di Georges GHARIB, Edizioni Paoline, Roma 1981, pp. 572.

Romano il Melode è indiscutibilmente uno dei maggiori poeti sacri bizantini, se non il massimo. È ormai ammesso che nacque ad Emesa ma non si conosce l'epoca esatta della sua attività poetica. In genere si ritiene che sia vissuto tra il secolo V e il secolo VI e che abbia composto i suoi inni sacri, passati poi in parte nei testi liturgici ufficiali, a Costantinopoli.

L'originalità delle sue forme poetiche e la freschezza della sua ispirazione furono scoperte, in sostanza, dagli studi geniali e pioneristici del noto bizantinologo e filologo belga, il cardinal Jean-Baptiste Pitra. La sua opera di scavo venne continuata dall'altro grande bizantinista, più giovane di alcuni decenni e tedesco, Karl Krumbacher. Essi avviarono la ricerca dell'identificazione dell'innografia di Romano, diversa per struttura metrica da quella del « canone », adottata dagli innografi bizantini certamente dal secolo IX in poi ed accolta largamente nei testi liturgici bizantini giunti fino a noi. Tale opera di identificazione è stata continuata da un filologo di prim'ordine, Paul Maas, fin dai primi anni di questo secolo; a lui si sono affiancati studiosi italiani, come Giuseppe Cammelli e Elpidio Mioni, greci come Nicola Thomadakis e C. A. Trypanis; francesi, come E. Bouvy e J. Grosdidier de Matons; inglesi, come E. C. Topping e E. Wellesz, ecc.

Fatta la rassegna dei mss. ed approfondita la problematica storico-letteraria e storico-filologica si è passati man mano alla determinazione dei « kondaki » (così si chiamano tecnicamente, per la loro forma metrica, gli inni di Romano) autentici e spuri curandone varie edizioni. Così, ad esempio, l'edizione curata criticamente dal Maas e dal Trypanis distingue in 59 « cantica genuina » e in 30 « cantica dubia » (cfr. *Sancti Romani Cantica*, I [Oxford 1963], II [Berlin 1970]). Il Grosdidier de Matons, nella sua edizione critica con traduzione francese a fronte inserita nelle « Sources chrétiennes » (nn. 99, 110, 114, 128), s'è fermato a 45 « kondaki », e non si sa se continuerà.

Ma, vicende storico-filologiche e problematica metrica a parte, gli inni di Romano meritano d'essere letti e meditati — anzi sarebbe opportuno sentirne cantare qualcuno o qualche frammento durante una funzione liturgica; perché gli inni di Romano, come tutta l'innografia sacra bizantina, sono fatti non per la *recita* ma per il canto, e nel canto rivelano tutta la loro potenza suggestiva ed espressiva.

Al pubblico italiano s'era offerto più di uno studio sul Melode; anzi nel 1930 G. CAMMELLI presentò un pregevole volume (ROMANO IL MELODE, *Inni*, Edizioni « Testi Cristiani », Firenze) con il testo greco criticamente riveduto e la traduzione italiana a fronte degli 8 « contaci » (come egli trascrive) più significativi. Per il gran pubblico italiano di mezzo secolo fa si trattava di una vera e propria rivelazione poetica.

Questo volume curato dal p. Georges Gharib, archimandrita della Chiesa Greco-Cattolica Melkita, si inserisce in questa tradizione di divulgazione di un complesso di capolavori poetici ereditati dal mondo bizantino.

Il Gharib ha lavorato però con lodevole impegno scientifico esponendo al lettore in un bel panorama tutta la problematica che verte su Romano e la sua opera, indicando diligentemente gli studiosi editori, e gli studiosi che hanno o abbracciato tutta la problematica o indagato un settore di essa (pp. 63-68).

La sua traduzione italiana degli inni attribuiti a Romano è quasi

totale, comprende sia quelli « genuini » che quelli « dubbi », cioè di dubbia paternità. Pensiamo che, dato il pubblico a cui egli si rivolge, tale soluzione sia la migliore.

Così gli inni tradotti ed illustrati con notevoli osservazioni preliminari di natura teologica, liturgica e letteraria ammontano a 72.

La traduzione non è metrica, ma in prosa e molto fedele al testo greco. L'indice biblico (pp. 543-59) e l'indice dei nomi (pp. 563-68) danno un'idea delle « fonti » del mondo poetico di Romano: la vita vissuta attraverso una continua assimilazione personale della Parola rivelata nel contesto della comunità ecclesiale.

Questo volume non è dunque un mero contributo letterario, ma un magnifico strumento per penetrare nel mondo teologico-spirituale di Bisanzio.

C. Capizzi S.J.

Théodoret de Cyr, *Histoire des Moines de Syrie*, « Histoire Philothée », Introduction, Texte critique, Traduction, Notes par Pierre Canivet et Alice Leroy-Molinghen. Tomes I-II, (= SC 234, 257). Les Editions du Cerf, Paris 1977 et 1979, pp. 514 et 468.

Vari specialisti, nelle loro recensioni, hanno già dato atto dell'apporto scientifico fornito da questa edizione critica della *Storia religiosa* di Teodoreto di Ciro, corredata da traduzione francese, introduzione, commento e indici, scritturistico, onomastico, analitico e terminologico.

Pensiamo alle recensioni di P. Devos, AB (1979) 427-429; di J. Darrouzès, RÉB (1980) 289-290; di A. de Vogüé, RHE (1980) 359-364, ecc.

All'apparire dell'opera, il bollandista Devos ha pure scritto un saggio sull'effettivo numero dei capitoli che la compongono (*La structure de l'Histoire Philothée de Théoloret de Cyr. Le nombre des chapitres*, AB (1980) 319-336.

Indubbiamente, i due AA., che si sono impegnati per anni in questo lavoro, avevano alle spalle una seria preparazione per riuscire egregiamente nel loro intento. Infatti, se A. Leroy-Molinghen aveva già nel 1964 fatto il punto sulla tradizione manoscritta della *Storia religiosa* (*Les manuscrits de l'Histoire philothée*, *Byzantion* (1964) 27-47), P. Canivet da parte sua aveva una ancora più antica familiarità con Teodoreto: già nel 1958 pubblicava l'edizione critica, tradotta e annotata di altra opera di lui (*Thérapeutique des maladies helléniques*, SC 57,2 t., Paris 1958), facendo uscire contemporaneamente una monografia critica su quell'opera (*Histoire d'une entreprise apologétique au Ve s.*, Paris 1958).

Anche questa volta, del resto, Canivet ha dato alle stampe, contemporaneamente alla edizione critica, tradotta e annotata, della

Storia religiosa, una monografia distinta, che ne studia opportunamente l'aspetto di storia del monachesimo siro (*Le Monachisme syrien selon Théoloret de Cyr*, Paris 1977). A tale monografia questi due tomi delle *Sources Chrétiennes* fanno frequenti rimandi. Si tratta, invero, del saggio più completo su quella serie di « medaglioni agiografici » con cui Teodoreto di Ciro consegnò alla storia figure di asceti siri suoi contemporanei.

L'approfondita e lunga dimestichezza con Teodoreto permise a Canivet non solo di stabilire esattamente la data della composizione della *Storia religiosa*, assegnata all'anno 444 (t. 1,30-31) ma anche di precisare che la finale sulla carità è un'aggiunta autentica successiva (*Le peri agapēs de Théodoret de Cyr, postface de l'Histoire religieuse*, Studia Patristica 7, TU 92 (1966) 143-158).

A proposito di tale capitolo conclusivo Canivet ricerca eventuali influssi di predecessori su Teodoreto, per esempio di Cirillo di Alessandria e di Teodoro di Mopsuestia. Non ha invece ipotizzato gli eventuali influssi che il trattatello sulla carità può aver avuto su scrittori successivi, per esempio sul *Libro ascetico* e sulle *Centurie* di Massimo il Confessore o su Giovanni Climaco. Quest'ultimo, due secoli più tardi conclude la sua *Scala* con un trentesimo gradino della carità in cui si trovano espressioni simili a quelle di Teodoreto e un egnale relazione tra *apatheia* e *agape*.

Nel suo commento Canivet si avvale della sua conoscenza geografica e archeologica del territorio siro.

La sua reticenza a identificare il Marone della *Storia religiosa* con il « capostipite » dei Maroniti ha un peso non indifferente. Il primo vive e muore nella Cirrestica, prima del 423, lontano da Apamea dove sorgerà il monastero intitolato al secondo e documentato con certezza nel 517. Canivet ammette tutt'al più che il monastero di Apamea può essersi ispirato all'asceta della lontana Cirrestica, Marone; così come i monasteri fondati nell'Apamena da discepoli di altro eremita di Cirrestica, Marciano, si richiamano di diritto e di fatto a quest'ultimo (t. I, c. III; *Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, *op. cit.* pp. 188-189).

V. Poggi S.J.

Slavica

Athanasius Welykyj, OSBM (ed.), *Epistolae Metropolitarum Kioviensium Catholicorum*, Theodosii Rostockyj, Heraclii Lisowskyj, Gregorii Kochanowicz, Josaphat Bulhak, 1788-1838. (= Analecta OSBM, series II., Sectio III, Epistolae Metropolitarum, vol. IX) Romae 1980, pp. x+480, 4 plates.

Something of the eschatological mood between hope of better things and fear of death permeated Ruthenian Catholicism from the partitions of Poland (1772, 1793, 1795) on. Continuous pressures

and trials weighed on both pastors and flock living under Russian absolute autocracy. The last blow took place in 1839: Eastern rite Catholicism was proclaimed *religio illicita* just one year after the death of the last Catholic Metropolitan Josaphat Bulhak.

Theodosius Rostoc'kyj became Metropolitan of Kiev in 1788; in 1795 Catherine II confined him to St. Petersburg, where he died on 25 January 1805. The Empress abolished also all Greek Catholic dioceses, and all the faithful of that rite were to obey the Archbishop of Polock, Eraklij Lisovs'kyj. In 1806 Lisovs'kyj was appointed by Alexander I "metropolita Ecclesiarum Unitorum in Russia", without designation of the see. His two successors also bore this vague title.

Several letters of Lisovs'kyj were related to his planned liturgical reform, which, however laudable in itself, in the circumstances of the time was imprudent and jeopardized the faith of the faithful. He was infatuated with the unrealistic Union program proposed in 1717 by the Sorbonne to Peter I. Nuncio Litta justifiably considered him "showing little zeal for the Union with Rome". His actions, such as his journey to the Holy Land while his Church at home was in danger or his trip with Potemkin to Feodosija (pp. 188-190), reveal a misplaced confidence in the Russian government. Lisovs'kyj's successor was in 1809 Gregory Kochanovyč. He was a secular priest who joined the Basilian order upon his nomination so as not to infringe the legislation of Zamość. Kochanovyč died in 1814 and the Emperor named as his successor Josaphat Bulhak, who was to be the last Metropolitan of the Greek Catholic rite in the Russian Empire.

A perusal of the letters of the metropolitans leaves the impression that they did not fully grasp the tragedy of their situation and were not aware of the evil intentions of the Russian government. This false optimism was partly due to the gallican-josephinist spirit common among the clergy at that time. Its zealous promotor in Russia was the Latin Metropolitan of Mogilev Stanisław Siestrzeńcewicz-Bohusz.

The editor introduces each Metropolitan with a short biographical sketch and bibliography. The source material itself is divided into two groups. The *Documenta Romana Biographica* make up the first group. A special place is given to the *processus canonicus*, which for Lisovs'kyj was not carried out. The letters of the metropolitans form the second group.

Some of the documents, deposited either in Roman or in Russian archives, have been published or used before. Among the last is the "Epikeia" of 5 January 1810 (pp. 338-340), in which Kochanovyč, "metropoliae Unitorum exarcha", with two other bishops declared their loyalty to the Holy See. They had to take decisions even in matters ordinarily reserved to the Pope, as they were impeded in contacting Rome.

The book contains both the strong and the weak points of the series that today covers over 60 volumes. The footnotes are among the features that could be improved. About half of them could have been dropped. Such is the note on p. 30 about the ordination of Rostoc'kyj. This ordination is twice described in detail in the text (p. 10 and 40) and is mentioned on p. 20. Other notes would have been welcome. Many of Rostoc'kyj's letters were written in Radomyšl'. Any student would appreciate information on this residence of the metropolitans, used already by Rostoc'kyj's predecessors. Some readers would like to know the purchase value and exchange rate the different monetary units had at that time: Polish florins, Hungarian florins, Russian rubles, Roman scuta, and others.

In spite of minor flaws, the editors have rendered a great service to the history of the Ukrainian and Belorussian Catholic Church, the more so that none of these metropolitans has yet been the subject of a comprehensive biography. The annihilation of the Catholic Church of the Greek rite under the Russian regime can be rewritten from a fresh standpoint.

J. Krajcar S.J.

Jan Władysław Woś, *Itinerario in Polonia del 1596 di Giovanni Paolo Mucante ceremoniere Pontificio* (= Fonti e Studi, XVIII) Il Centro di Ricerca, Roma 1981, pp. 125, 3 plates.

The name of Giovanni Paolo Mucante is familiar to any student of the Union of Brest. Mucante was papal Master of ceremonies and described in detail the reception of the Ruthenian bishops Potij and Terlec'kyj into the Catholic Church in the Constantinian Hall in the Vatican on 23 December 1595. He also made a report of all the papal services in which the representatives of the Ruthenian hierarchy took part on the following days. For the latest edition of the related texts see: A. Welykyj, *Documenta Unionis Brestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, Romae 1970, pp. 229-235.

The work under review contains a part of the *Diary* Mucante kept when he accompanied Cardinal Enrico Gaetani on his journey to Poland in 1596. The present work includes only the brief description of the visit to Cracow. The Introduction contains a sketch of Mucante's life, a description of his literary legacy, and a listing of the manuscripts of the Diary.

There is an *Appendix* (pp. 80-113) with twelve pieces of heterogeneous character. Some of them are mere considerations of the editor, such is No XI: "Jesuits in Poland in the XVI century"; others are published documents. The most important of the second group is the Instruction Cardinal Gaetani received from Clement VIII for his mission to Poland on 3 April 1596 (pp. 101-113). In the Instruction the Pope recommended the two Ruthenian bishops to the attention of the Cardinal, in particular that they might obtain seats

in the Senate, a privilege the Latin bishops of Poland-Lithuania enjoyed.

Footnotes to this Instruction are not satisfactory. Clement VIII alluded in the Instruction to the disturbances in the Danubian principalities and in Transylvania and mentiones the "infelice Stefano Pozuano" (p. 101). The unhappy Prince not identified by the editor was Stefan Razvan who gained the throne of Moldavia, but soon after lost the battle to his rival Jeremias Movila and the auxiliary Polish troups on 12 December 1595, and with it lost the throne and his life as well, being cruelly put to death. The envoy of Rudolf II is spelled Adam Gallo Papel (p. 102), which corrupt spelling occurs also in other texts of the time. This envoy of the Emperor was Adam Popel Lobkovic. We read that His Holiness sent to Moscow "l'abbate Comoleo" (p. 109). A note could have been added that the person in question was the Croatian priest Alexander Komulović. And "monasterio venerando di Vadsteno" (p. 111) is not in Västeras (prov. Västmanland) but Vadstena on the Vätternsee.

J. Krajcar S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Jean-Mohammed Abd-el-Jalil OFM, *L'Islam et nous*, (= Rencontres) Les Éditions du Cerf, Paris 1981, pp. 130.

Padre Abd-El-Jalil OFM, nato nel 1904 in Marocco e morto in Francia nel 1979, è uno di coloro che, precorrendo il Concilio Vaticano II°, hanno operato con maggiore efficacia per cambiare l'atteggiamento dei Cattolici nei confronti dell'Islam.

A un altro pioniere nello stesso senso, Louis Massignon, l'Islam aveva fatto ritrovare il suo nativo Cristianesimo. Lui, Abd-El-Jalil, nato musulmano e fattosi cristiano, anzi francescano, per « sviluppare quell'istanza di fede che l'Islam aveva già fatto nascere in lui » (p. 7) mantenne continuità di atteggiamento verso la religione nativa, senza mai rivolgerle contro alcuna animosa polemica. E siccome constatava l'ignoranza malevola dei Cristiani verso la religione dei suoi padri e della sua patria, cercò di istruire i Cristiani sullo Islam con scritti, lezioni, conferenze.

I suoi tre saggi, qui riprodotti, si leggono tuttora con frutto. Nel primo, *Aperçus et suggestions* (pp. 13-68) apparso più di quaranta anni fa, l'A. mette in guardia i Cristiani sulla facilità di misconoscere il vero volto dell'Islam e il suo aspetto paradossale: « Il est à la fois si près du Christianisme et si loin de lui. Religion facile, légère à la nature; religion qui cependant est loin d'exclure certaines lourdes exigences de l'ascèse » (pp. 13-14).

Il secondo saggio, *Ce que les Musulmans attendent des Chretiens* (pp. 70-84) apparso all'epoca della questione algerina, presenta favorevolmente l'Islam, nelle sue pratiche fondamentali: professione di fede, preghiera rituale, elemosina legale, digiuno del mese di ramadan e pellegrinaggio.

Il terzo, *L'Islam à l'heure du Concile* (pp. 86-115) è profetico nell'affermare venti anni fa quell'attualità mondiale dell'Islam di cui oggi siamo tutti testimoni.

Una preziosa appendice, la bibliografia completa di Abd-El-Jalil (pp. 116-129) riporta i titoli di 122 scritti apparsi tra il 1930 e il 1977.

V. Poggi S.J.

Derwas J. CHITTY, *Et le désert devint une cité...* Une Introdnction à l'étnde dn monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien. Tradnit de l'anglais par les Moines de Qnévy. (= Spiritnalité orientale nº 31) Abbaye de Bellefontaine (Maine et Loire) 1980, pp. 426.

È la tradnzione francese di opera apparsa la prima volta nel 1966 e salntata con planso dagli specialisti. Cfr. recensione di R. TAFT in OCP 46 (1980) 220-221, cni rimandiamo.

Qnesta versione è fedele all'originale non solo nel testo e nelle note, ma anche nel riprendere il corredo di indici, di tavola cronologica, di cartine e di bibliografia che impreziosivano l'edizione di Blackwell del 1966. Mancano solo le diciassette fotografie che vi si trovavano.

La versione tiene pnre conto delle rettifiche apportate dallo A. al sno lavoro, nell'articolo apparso postnmo, *Abba Isaiah*, in *Journal of Theological Studies* NS 22 (1971) 47-72. Tali rettifiche fignrano qni come note il cni esponente è contrassegnato dall'avverbio *bis* (cfr. per esempio le note al capitolo IVº: 75bis, 109bis, 120bis).

Anche la bibliografia ha avuto degli aggiornamenti. A qnesto proposito, P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana*, Wien 1898, avrebbe dovuto aggiornarsi in *Itineraria et alia Geographica*, CCSL nn. 175-176, Tnrnhont 1965.

V. POGGI S.J.

Massimo CONFESSORE, *Il Dio-uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, a cnra di A. CERESA-GASTALDO, Jaca Book Edizioni, Milano 1980, pp. 122.

In qnesti nltimi anni si è avnta nna intensa ripresa degli stndi su Massimo, è crescinto così anche il desiderio di far conoscere ad nn pnbblico più vasto la ricchezza del pensiero filosofico e teologico di qnesto gigante della Patristica orientale. Il Ceresa-Gastaldo si è fatto carico di tradnrne le opere corredandole sempre di nna breve ma esauriente introduzione. Il compito, assolto molto bene, non è tra i più semplici data la difficoltà che presenta la lingna di Massimo.

L'opera in qnestione fn composta probabilmente tra il 630 ed il 634 con il titolo: 'Dnecento capitoli del nostro santo padre Massimo Confessore intorno alla teologia ed al piano dell'incarnazione del Figlio di Dio'. Il Ceresa-Gastaldo ha pensato di poterlo sintetizzare in base al contennto con il binomio 'il Dio-nomo', lasciando come sottotitolo qnello originario, (nn po' modernizzato).

Il carattere apoftegmatico dell'opera lascia immaginare la concisione e la molteplicità dei problemi affrontati: dalla trascendenza di Dio al significato mistico dell'Incarnazione e della Resnrrezione, dalla contingenza degli esseri alle varie tappe della perfezione. Qnale sia la importanza di qnest'opera è così stigmatizzata da U. von Balthasar: 'ciò che di più significativo possediamo dalla penna del Confessore'. Il Ceresa-Gastaldo ce ne dà, poi, la ginsta dimensione brevemente nella frase conclnsiva dell'Introdnzione: 'i Dnecento pensieri rappresentano nna prima importante tappa del pensiero massimiano, destinato ad approfondirsi con lineare ed estrema coerenza sino al tragico epilogo della sua «confessione»' (p. 25).

G. PASSARELLI

Dictionnaire de spiritualité, fasc. LXXII-LXXIII, (*Nabinal-Ochino*) Beanchesne, Paris 1981, coll. 1-576.

Notiamo le voci che rignardano i personaggi dell'Oriente cristiano: siri (*Narsaï*), armeni (*Nersès IV Šnorhali* e *Nersès de Lambron*), bizantini (*Nicéphore, patriarche de Const.*, *Nicéphore Blemmydès*, *Nicéphore l'Hésychaste*, *Nicéphore Kallistos Xanthopoulos*, *Nicétas d'Héraclée*, *Nicétas Stéthatos*, *Nicéthas le Paphlagonien*, *Nicon de la Montagne-Noire*, *Nicodème l'Hagiorite*, *Néophyte le Reclus*), rnssi (*Nil Sorskij*, e, in certo qnal modo anche *Nicéphore Théotokès*, di origine greca).

Fra tntti leggiamo con grande soddisfazione in particolare l'articolo molto completo sn Nicodemo Agiorita ed anche sn Nicone della Montagna Nera, in qnanto contiene dati e notizie che difficilmente si reperiscono nelle biblioteche.

Rignardano direttamente la spiritnalità orientale anche le voci: *Nature et vie spirituelle*, *Nepsis*, «*Nous*» et «*Mens*», *Nuit* (*Ténèbres*). Nicolas de Cnes ci interessa per le fonti orientali della sna *docta ignorantia*. Al contrario ci spiace notare che, nell'articolo *Obéissance*, l'obbedienza monastica, problema così attnale ed affascinante, sia trattato in modo così ridotto.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Greek Patristic Theology. Basic Doctrines in Eastern Church Fathers (= Monograph Series in Orthodox Theology and Civilisation, No. 3) EO Press, New York 1979, pp. 170.

Studies in Byzantine History and Modern Greek Folklore (= *ibid.* No. 4) 1980, pp. 180.

Antore di qnesta collezione è il professor C. N. Tsirpanlis. Si tratta di una ristampa degli articoli pubblicati già altrove nelle riviste come *Byzantion*, *Theologia*, *Kleronomia*, etc.

Il vantaggio di nna simile collezione è doppio. Gli articoli «dispersi» vengono rinniti secondo la tematica e così ne viene messo in risalto il valore. Il secondo vantaggio è che qnegli scritti in greco

trovano accesso a qnel mondo nel qnale, pnrtroppo, non tanti sono oggi capaci di leggere in qnesta lingna.

Agginngiamo che alcnni articoli, in specie qnelli di Tsirpanlis stesso, sono ben provvisti di nna bibliografia rignardante la materia.

T. ŠPIDLÍK

Nigel GROOM, *Frankincense and Myrrh.* A Stndy of the Arabian Incense Trade, (= Arab backgronnd series) Longman Gronp Limited and Librairie dn Liban, London-New York-Beirnt 1981, pp. 286.

L'opera rignarda un aspetto della storia della penisola arabica e precisamente la raccolta e il commercio dell'incenso e della mirra.

Dopo nn capitolo snll'impiego cnltuale, domestico e pnbblico, dell'incenso e nn secondo capitolo snll'inizio cronologico dello sfrnttamento commerciale dell'incenso d'Arabia, l'A. studia in proposito, nel capitolo terzo, la testimonianza della Bibbia, degli scrittori greci, da Erodoto al patriarca Fozio (capitolo qnarto) di Plinio il Vecchio, di Tolomeo e dello anonimo *Periplo del Mare Eritreo* (capitolo qninto).

Qnindi descrive scientificamente le piante donde si ottiene incenso e mirra e il loro habitat natnrale (capitolo sesto). E ricorre nnovamente agli antichi antori, per indicarne le varietà, i lnoghi di raccolta e di smistamento, il costo all'origine e a destinazione, il modo e la velocità del trasporto (capitolo settimo e ottavo).

L'A. stndia nei capitoli nono e decimo gli itinerari delle carovane, prima nella stessa penisola arabica, qnindi nelle terre limitrofe e comnnqne del Vicino Oriente, fino all'imbarco dei preziosi carichi in porti della Palestina e dell'Egitto, alla volta dell'Enropa. Il capitolo undecimo si occnpa dell'aspetto climatico, che ricostrnisce in base a dati scientifici e testimonianze storiche.

Un utile sommario espone sinteticamente le conclusioni di ogni capitolo.

L'opera, che oltre a nnmerose illnstrazioni inserite lnngo la trattazione ha pnre nna trentina di tavole fotografiche fnori testo, è arricchita di una bibliografia e di nn indice analitico.

È lavoro, ci sembra, che attenendosi onestamente all'ambito specializzato che si è proposto, costitnisce nn bnon contribnto di chiarimento e di pnntnalizzazione.

Ci domandiamo semmai se il giudizio minimista snl valore della testimonianza cronologica di passi della Bibbia rignardanti l'incenso e l'Arabia (pp. 38-54), non corrisponda a nna tendenza oggi contraddetta da scoperte archeologiche come quella di Ebla, che sollecitano nna rivalntazione delle testimonianze cronologiche della Bibbia. Secondariamente il fare risalire l'inizio del commercio dell'incenso non oltre il primo millennio a.C. ci sembra in disaccordo con le prospettive

di IRFAN SHAHĪD, *Pre-Islamic Arabia*, in *Cambridge History of Islām*, Cambridge 1970, I, 3-29. Tra l'altro l'A. avrebbe dovnto inserire tale studio nella sna bibliografia.

V. POGGI S.J.

PHILOTHEOS KOKKINOS, *Λόγοι καὶ Ὁμιλίες* t. 3, ed. Basileios S. PSEYTONGAS (= Ἀριστοτέλειο πανεπιςτήμιο Θεσσαλόνικῆς ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς Θεολογικῆς σχολῆς, T. 22(26) Θεσσαλονικεῖς βιζαντίνοι συγγραφεῖς, 1) Tessalonica1979, pp. 312.

Filoteo Kokkinos (†1379), patriarca di Costantinopoli, è una fignra importante nella storia della Chiesa, non soltanto nella tormentata qnestione dell'nnione fra la Chiesa Greca e Roma, ma soprattutto a cansa del riaccendersi della discussione palamitica, nella quale il patriarca assnnse nna posizione dettata da circostanze che lo toccavano personalmente.

L'autore dell'edizione, professore all'Università di Tessalonica, non ha bisogno di presentazioni. È già conoscinto nel mondo degli stndiosi per le sue edizioni di manoscritti greci e latini. Lo caratterizza un caldo atteggiamento verso l'oggetto del sno stndio. Non si accontenta di riprodnrre il testo, ma ne fa rivivere l'atmosfera. Qnesto volume, come è ovvio, riprodnce solo il testo, ma basta vedere con qnanta applicazione è steso l'indice delle materie: 28 pagine a doppia colonna.

Le edizioni di testi di questo genere, siamo sinceri, non abbondano di lettori assidni, ma spesso si ama consnltarli su qnalche argomento di nna certa importanza. Con l'indice dell'antore, nna tale consultazione è facile.

Certo, alcnne voci troppo generiche come anima (*psychè*) o Cristo o carne (*sarx*)... si perdono tra i numeri in snccessione, ma dove è stato possibile, l'antore ha cercato di agginngere delle determinazioni, attraverso le quali si potesse indovinare il contesto. Lnngo è l'indice degli stralci presi dalla Scrittura, ma, senza dnbbio molto più ntile è l'elenco delle citazioni prese dai Padri e da altri Scrittori. Pochi antori di testi hanno sino ad ora avuto la cura ed il coraggio di affrontare una tale fatica; ecco perchè il nostro è meritevole di approvazione.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Lnis F. LADARIA, *El Espiritu en Clemente Alejandrino*. Estndio teológico-antropológico. Serie I, Estndios 16, Teología I,10, UPCM (= Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1980, pp. 288.

Nel *Protrepticos* di Clemente si parla della creazione del mondo: il Logos crea, ma utilizza lo Spirito Santo come strnmento mnsicale

per armonizzare le singole opere create. La idea stoica del *pneuma anima mundi* comincia ad avere un significato cristiano. Analizzando alcuni testi, l'autore segue lo sviluppo della pneumatologia di Clemente, in particolare della sua funzione unificatrice. La terminologia e certe espressioni rivelano chiaramente l'origine non cristiana, ma tutto viene dimensionato nel nuovo ambiente. Pregevole è, soprattutto, la considerazione sul come Clemente arrivi a sottolineare fortemente il nesso fra lo Spirito ed il Cristo. Lo Spirito che, dovunque sia, ispira ogni bene, rende l'opera del Salvatore universale e cosmica.

Inoltre c'è già in Clemente, quella tesi sulla quale gli autori ortodossi insistono tanto: lo Spirito fa parte del cristiano, è il suo elemento interiore. Questo aspetto è, in Clemente tanto forte, che egli talvolta identifica lo Spirito (scritto con la maiuscola o minuscola?) con la stessa anima dell'uomo.

In proposito, ci sarebbe piaciuto trovare questo tema più sviluppato, prospettando la problematica, e i pericoli di questa affermazione, in confronto semmai con autori precedenti. Il materiale che si trova, per es., nel libro di Spanneut (Stoïcisme des Pères de l'Eglise) faciliterebbe questi raffronti.

D'altra parte, l'innegabile merito dell'autore è di mettere in rilievo certi aspetti tipicamente cristiani della pneumatologia di Clemente che forse scomparirebbero insistendo troppo sul paragone con il pensiero stoico.

T. Špidlík

Heinz Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreussen in evangelischer Sicht*. Band II, *Die evangelische Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Verlag Gerhard Rautenberg, Leer (Ostfriesl.) 1977, S. X+297.

Dieser II. Band handelt in sechs Kapiteln über das angegebene Thema vom Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III. (1797) bis zum Ende des zweiten Weltkrieges (1945). Der erste Band erschien bereits im Jahre 1972.

Die Arbeit fußt zum großen Teil auf den Akten des Archivs der Evangelischen Kirche der Union (zwischen Lutheranern und Reformierten) in Berlin. Im Mittelpunkt der Darstellung steht die von König Friedrich Wilhelm III. gegründete preußische unierte evangelische Landeskirche. Freikirchen konnten nur am Rande behandelt werden. Auch die katholische Kirche wird berührt, insofern es die leider zwischen ihr und der evangelischen Kirche vorgekommenen Spannungen erfordern. Erst der gemeinsame Kampf gegen die christentumsfeindliche Haltung des Nationalsozialismus half zum Abbau dieser bedauerlichen Spannungen. Erst recht führten die Leiden des Zusammenbruches 1945 evangelische und katholische Christen zusammen. Der V. rühmt die christliche Gesinnung wahrer Brüderlichkeit bei den Geistlichen beider Konfessionen (S. 178).

Nach der Vertreibung blieb nur eine geringe deutsche Restbevölkerung übrig. (S. 180).

W. de Vries S.J.

The Philokalia. The Complete Text Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain an St Makarios of Corinth. Volume I. Translated from the Greek and edited by G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, Faber and Faber, London and Boston 1979, pp. 378.

Chi non si rallegrerebbe del fatto che dopo varie traduzioni parziali finalmente esce, in lingua inglese, la *Filocalia* completa, e ciò secondo la più perfetta edizione greca pubblicata, in cinque volumi, ad Atene negli anni 1957-1963. Le poche aggiunte ed i non sostanziali cambiamenti sono stati imposti dalle esigenze del tempo. Sarebbe inutile riprodurre un testo antiquato, nel caso vi siano ora redazioni migliori.

Così per esempio, oggi nessuno attribuisce a « San Nilo » il trattato evagriano *sull'orazione*. Fu certamente bella cosa incominciare il libro con un testo del venerabile patriarca del monachesimo sant'Antonio Abate. E se nessuno crede più nell'autenticità del testo, hanno fatto bene gli editori a trasferirlo in appendice. Va da sè che dovevano essere riveduti secondo la scienza moderna le varie introduzioni ai diversi testi. Gli autori lo fanno brevemente, con tatto, per non turbare lo stile della Filocalia.

T. Špidlík

Tomislav J. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, I. sv., *Patrologija od početka do sv. Ireneja*, (= Volumina Theologica 6) Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 1976, pp. 512.

Più viene suscitato l'interesse per le questioni riguardanti l'antica Chiesa, più aumentano gli studi particolareggiati sui Padri, più problematico diviene scrivere una « patrologia » sistematica. I manuali classici di O. Bardenhewer, o i più recenti di B. Altaner o di J. Quasten segnivano un preciso intento: dare le prime notizie scientificamente solide, pur nei limiti ristretti di un manuale. Sotto questo aspetto i manuali vengono, purtroppo, sempre più sostituiti dai dizionari, di più facile consultazione. Alcnni di essi, come ad es. il *Dictionnaire de spiritualité* hanno la possibilità di dedicare ai singoli personaggi uno spazio maggiore e possono, inoltre, affidare la ' voce ' ad uno specialista in materia, mentre l'autore di un manuale generico deve fare tutto da solo. In questa nuova situazione ha ancora senso

scrivere un manuale di patrologia? La risposta sarà positiva se si trova un atteggiamento che giustificherà quest'ultima impresa. E ciò non può essere soltanto nello sforzo di ordinare cronologicamente ciò che nei dizionari si trova elencato alfabeticamente. Vi si deve ricercare ciò che i dizionari non possono offrire, cioè una visione d'insieme, una illustrazione dei problemi del tempo, il progresso dei singoli pensieri.

Il presente volume, che costituisce il primo della serie, tratta del periodo che va dall'età apostolica fino ad Ireneo di Lione; un periodo, in verità non molto lungo, nè i problemi esposti sono una novità per gli specialisti. Si deve, però apprezzare la maniera nella quale sono trattati. Gli apologeti, per es., difendono il cristianesimo, ma dalle patrologie tradizionali dopo aver visto contro chi avveniva questa difesa, si era dispensati dal conoscere quell'ambiente pagano in cui i cristiani si trovavano a vivere. Trattare in maniera esauriente degli antichi eretici non è un ecumenismo inutile, ma uno sforzo nuovo per comprendere la problematica del tempo, affinché le risposte dei Padri siano valutate giustamente. In questo sfondo è ben messa in rilievo l'ecclesiologia di Ireneo.

Non vogliamo entrare nel dettaglio; ci auguriamo soltanto che i volumi seguenti continuino con lo stesso slancio e la stessa applicazione.

T. Špidlík S.J.

Robert Bertram Serjeant, *Studies in Arabian History and Civilisation*, (= Collected Studies series 145) Variorum Reprints, London 1981, pp. 350.

In questo volume sono raccolti tredici saggi di R. B. Serjeant, già apparsi in riviste e pubblicazioni collettive, tra il 1948 e il 1978.

Tutti i saggi si occupano in qualche modo del territorio della penisola arabica. La maggior parte, cioè otto di essi, tratta del Sud dell'Arabia, dove l'A. ha vissuto e, in particolare, della regione dello Ḥadramawt. L'A. ha del resto pubblicato un intero volume sul meridione della penisola arabica: *South Arabian Hunt* (1976).

Se mancano in questo volume i saggi dell'A., *Materials for South Arabian History*, I-II, BSOAS (1950) vi è tuttavia un articolo sintetico che li suppone, il IX e un altro che vi fa espliciti riferimenti (X).

Alcuni di questi studi trattano dell'epoca preislamica o dei primordi dell'Islam. Espongono per esempio aspetti del monoteismo o del Cristianesimo preislamico d'Arabia (I-II) della origine dello *ḥaram* (III) e del *miḥrāb* (IV) o additano nuovi elementi da considerare circa la cosiddetta Costituzione di Medina (V-VI).

Altri saggi allargano la prospettiva anche ad epoche più vicine a noi. Trattano di etnie locali, anche con propaggine migratorie in Estremo Oriente (VIII) di commercio marittimo (XI) di porti (XII) o di un viaggio cinquecentesco di europei in Arabia (XIII).

L'A. che, tra l'altro, ha scritto parte della voce *Arabia* nell'ultima edizione della *Encyclopaedia Britannica* e ha pubblicato un'opera sulla storia della navigazione portoghese lungo le coste dell'Arabia meridionale (*The Portuguese off the South Arabian Coasts*, 1963) si avvale anche in questi saggi di una conoscenza approfondita della lingua araba, scritta e parlata, strumento primario di ricerche sul campo, nelle località di cui traccia la storia. In base a questa eccellente conoscenza teorica e pratica della lingua araba, l'A. mette a frutto non solo manoscritti inediti, come quelli relativi al manuale di sorveglianza del mercato o di *ḥisbah*, pubblicato nel saggio VII°; ma sa pure avvalersi delle conversazioni orali con gente del luogo, specialmente con notabili, come lo šayḫ 'Abdullāh Ibn Raḥaiyam Bā Faḍl, le cui consulenze sono citate in almeno tre dei saggi qui raccolti.

Lodevole la premura dell'A. e dell'Editore di aggiornare i saggi con opportune note integrative.

V. Poggi S.J.

Marek Starowievsky, *Starożytne reguły zakonne*. Przekład zbiorowy. Wybór, wstępy, opracowanie ks. M. Starowieyski. Opracowanie redakcyjne ks. Emil Stanula (= coll. Pisma starochrzescijanskich pisarzy, vol. XXVI) Akademia teologii katolickiej, Warszawa 1980, pp. 344.

Il ritorno alle prime fonti ha caratterizzato ogni seria riforma monastica nel passato. Un vivo interesse per il monachesimo antico si manifesta oggi non solo da parte dei monaci, ma anche in ambienti laici. Dopo i seri studi teoretici, appaiono, nelle lingue moderne, le traduzioni dei documenti stessi. La presente traduzione polacca si ispira a quella italiana di G. Turbessi (*Regole monastiche antiche*, Roma, 1974) o a quella tedesca di H. Urs von Balthasar (*Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln, 1961).

Esce opportunamente come omaggio a san Benedetto per l'anniversario della sua nascita (1980) ed è il risultato di una larga collaborazione. Gli autori hanno utilizzato con frutto sia gli studi sia le precedenti edizioni di altre nazioni e ne forniscono un felice riassunto per i lettori del loro popolo.

Elenchiamo i testi: Regola di S. Pacomio, di S. Agostino, le regole della Gallia (Porcario, Cesario di Arles), dell'Italia (Regola di Paolo e Stefano, Regola del Maestro, regola di S. Benedetto), dell'Irlanda (di s. Colombano), della Spagna (di s. Leandro e di s. Isidoro di Siviglia).

Come si vede dall'elenco si tratta delle regole occidentali; Pacomio vi è aggiunto come fonte indispensabile. Però M. Starowieysky nell'introduzione storica cerca di inserirle nel contesto dell'Oriente cristiano.

T. Špidlík

G. Tertyschnikow, *Auf dem Wege zu Gott. Leben und Lehre des Starzen Theophan*, Übersetzung von G. Schröder und E. M. Bachmann, Einführung von G. Schröder, St. Benno-Verlag CMBH, Leipzig 1978, pp. 146.

Rimane problematico se sia opportuno tradurre un opuscolo del passato, quale oggi non si scriverebbe più. Non ha pretese scientifiche, ma potrebbe almeno essere di stile più attraente, dato che il tema ne offrirebbe occasione! D'altra parte è certamente lodevole l'interesse che suscita la persona e l'opera di Teofane il Recluso, autore classico della spiritualità russa.

T. Špidlík

Constantine N. Tsirpanlis, *The Liturgical and Mystical Theology of Nicolas Cabasilas*, published by the author, second printing, New York 1979, pp. 104.

Il presente studio fu presentato nel 1962 come dissertazione alla Harvard Divinity School sotto la direzione del prof. G. Florovsky. Egli stesso incoraggiò questo lavoro nonostante vi siano già numerosi scritti su Cabasilas. Ma quasi tutti si sono soffermati ad analizzare le opere principali che gli procurarono la fama: *De vita in Christo* e *Divinae Liturgiae Interpretatio*, inserite nel Migne.

L'autore della dissertazione cercò di riempire le lacune consultando, per quanto gli fu possibile, frammenti, lettere, omelie di Cabasilas pubblicate altrove.

Gettando lo sguardo all'indice, il tema trattato dà l'impressione di essere molto esteso: si va dall'ecclesiologia alla liturgia, ai sacramenti. La seconda parte è tutta dedicata alla cristologia e alla soteriologia. Ben presto, però, si scopre che sotto tanti pensieri diversi vi è un solo filo che, come sappiamo, fu sempre caro al defunto professor Florovsky: la mistica di Cristo che penetra tutta la realtà della Chiesa. Se vi è un autore che può servire ad illustrare questa concezione, è senza dubbio, in primo luogo N. Cabasilas.

C. N. Tsirpanlis, con questa sua dissertazione ha aperto la strada che oggi continua a percorrere come studioso ma anche come propagatore degli studi patristici.

T. Špidlík S.J.

Vincenzo Poggi, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-v-1982 - P.-H. Kolvenbach S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

RECENSIONES

Aethiopica

Arabica

Byzantina

Canonica

Hagiographica

Historica